Hénadas

REVISTA

Revista Internacional

de

Pesimismo Filosófico

Segundo número

Curso de introducción al pesimismo filosófico

Barcelona, enero de 2022

Hénadas
REVISTA

EQUIPO EDITORIAL

Director

José Carlos Ibarra Cuchillo

Editores

José Carlos Ibarra Cuchillo
Johan Martí Gallaguet Bohr
Aida Navas Aparicio

Consejo Editorial

Johan Martí Gallaguet Bohr
Universitat Pompeu Fabra
José Carlos Ibarra Cuchillo
Universitat Autònoma de Barcelona
Juan Iturraspe Staps
Universidad Nacional de Educación a Distancia
Ignacio Moya Arriagada
Western University, Canada
Aida Navas Aparicio
Universitat Pompeu Fabra
Jesús Negro García
Universidad de Oviedo
Ana Pinel Benayas
Universidad de Castilla-La Mancha
Paula Román Cañamero
Universidad Autónoma de Madrid

Diseño y Maquetación

Aida Navas Aparicio

CONTACTO: revistahenadas@gmail.com

ISSN: 2696-550X (versión en línea)

CONTENIDO

PRESENTACIÓN 1

ARTÍCULOS 5

Julius Bahnsen o la vida como contradicción 7

José Carlos Ibarra Cuchillo

Las tres ilusiones de Eduard von Hartmann 31

Ignacio Moya Arriagada

El sufrimiento como condición necesaria para la acción. Introducción al pesimismo de Emil Cioran 43

Paula Román Cañamero

Carlo Michelstaedter: el desierto polimorfo o la maquinaria serial 57

Juan Iturraspe Staps

Una mirada a los abismos metafísicos de Arthur Schopenhauer 81

Ana Pinel Benayas

Joshua Foa Dienstag. Pesimismo y compromiso político 95

Jesús Negro García

El sufrimiento como redención y contribución al fin del universo. Una introducción al pensamiento de Philipp Mainländer 119

Johan Martí Gallaguet Bohr

TRADUCCIONES 153

¿Es el pesimismo desconsolador? (1869) 155

Eduard von Hartman — Manuel Pérez Cornejo, *Viator* (trad.)

Un clásico chino (1870) 173

Eduard von Hartman — Manuel Pérez Cornejo, *Viator* (trad.)

Presentación

Durante el 9 y el 10 de septiembre de 2021 tuvo lugar un acontecimiento impensable dentro de la facultad de filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, pues se infiltró entre los estrechos márgenes que la academia permite a ciertas perspectivas de reflexión filosófica un curso introductorio sobre pesimismo. Los protagonistas del evento fueron pensadores cuyas obras son paradigmáticas del pesimismo filosófico, como Arthur Schopenhauer, Philipp Mainländer o Emil Cioran, pero también otros autores a los que todavía no se les ha brindado un reconocimiento merecido, como es el caso de Eduard von Hartmann, Carlo Michelstaedter, Albert Caraco o Julius Bahnsen.

Los componentes del consejo de redacción de *Hénadas. Revista internacional de pesimismo filosófico* hemos intentado hacer justicia a estos pensadores, sintetizando y presentando unos sistemas de pensamiento que pueden resultar complejos y oscuros, fragmentarios y plagados de retórica, pero que poseen una riqueza filosófica ineludible. En el presente número se recogen las conferencias ofrecidas en el «Curso de Introducción al

pesimismo filosófico», redactadas bajo una forma ensayística y que esperamos que estén a la altura de las expectativas generadas.

Algunas aclaraciones previas: qué es nihilismo y qué es pesimismo

Una de las dudas que a menudo surgen cuando hablamos del pesimismo filosófico es si este tiene vinculación con el nihilismo e, incluso, si ambos son uno y lo mismo. Esta confusión es comprensible si atendemos al hecho de que ambas perspectivas teórico-existenciales tienen puntos de convergencia. Las raíces del pesimismo están profundamente arraigadas en la tradición occidental, nuestra herencia más directa, pues podemos encontrar los primeros ecos de este modo de entender la vida en filósofos griegos como Hegesias de Cirene o en la escuela estoica, con exponentes como Epicteto y Marco Aurelio.

La idea subyacente en esta propuesta es que, en clave leibniciana, habitamos el peor de los mundos posibles, donde el sufrimiento y el dolor —físico y existencial— se imponen sobre los momentos de placer y tranquilidad, llevando al ser humano a intentar escapar de la angustia que supone mediante el suicidio o a través de la poco apetecible amistad con ese sufrimiento. En lo referente al esquema bíblico de la caída y la redención, hay posturas encontradas respecto a si existe o no una redención posible tras la caída que supone darse cuenta de la vacuidad de la existencia y el sinsentido de todas nuestras acciones y todos nuestros anhelos. En mi caso, creo que existe, pero es una redención terrenal y mundana. En palabras de Eugene Thacker: «el pesimismo es el último refugio de la esperanza».

El nihilismo, por su parte, encuentra su exponente máximo en la filosofía de Nietzsche, aunque sus orígenes también son rastreables en la filosofía de la Antigua Grecia, como es la corriente escéptica o el cinismo. El nihilismo da cuenta de la incapacidad que aqueja a la Cultura Occidental, que carente de las capacidades necesarias para crear nuevos valores al margen del regazo de la cristiandad y escindida de la moralidad que en base a ella ha imperado, se ve desnuda y perdida en la tormentosa existencia.

Siguiendo a Sexto Empírico, el nihilista busca en cierto modo la imperturbabilidad del espíritu, la falta de preocupaciones y afectos que lleven al sufrimiento, el rechazo a establecer juicios o buscar la Verdad. Pues «los hombres mejor nacidos, angustiados por la confusión existente en las cosas y dudando de con cuál hay que estar más de acuerdo, dieron en investigar qué es la Verdad en las cosas y qué la Falsedad». Frente a un pesimismo emancipador y movilizador que conmueve al individuo tras hacerle comprender que la Nada late en todo cuanto existe, el nihilismo se muestra rebelde y rechaza la posibilidad de

construir una existencia en cimientos finitos y cambiantes, ya que es preferible no creer que creer en nada.

Ejemplos de las divergencias entre ambas posturas las encontramos en Dostoyevski, cuando en *Los hermanos Karamazov* pone en boca de Iván, el segundo de los hermanos, que «si Dios no existe, todo está permitido», dando cuenta de que sin la creencia en los dogmas religiosos que vertebran el hacer y el pensar humano, existe una libertad total que encierra ciertos peligros de carácter moral al depositar toda la responsabilidad en el ser humano, movido por sus instintos e intereses particulares primero, y colectivos —si es que los hay— después. Como paradigma de la caracterización del pesimismo filosófico encontramos por ejemplo a Emil Cioran, que afirmó que el pesimista es una víctima del sentido de la vida, en la medida en que cada día ha de inventarse nuevas razones para vivir. A. Schopenhauer afirmará al comienzo de *Sobre la necesidad metafísica del hombre* que es muy penoso para el ser humano verse inmerso en una espacialidad carente de significación e intención, ver que su existencia es un *sin más,* que podría no haber sido. Por lo que, ante tal amargura, el ser humano se decide a dotar mediante su capacidad lógica de sentido y finalidad a su corta existencia.

En los artículos que se recogen en la primera parte de la revista que tienen ante sus ojos encontramos diversos autores que siguen la línea del pesimismo filosófico, siendo algunos más sistemáticos que otros, y presentan múltiples modos de habitar el sinsentido de la existencia, siempre con vistas a hacerla no más apetecible, sino soportable. El pesimista es un ser que rinde cuentas ante la irracionalidad y la contingencia, pero desde el respeto por la vida y por todo cuanto existe, desde la unidad biológica más simple hasta la más compleja, pues entiende que todas ellas participan por igual del sinsentido del ser, del estar, del vivir.

En nombre de todo el consejo de redacción de *Hénadas. Revista internacional de pesimismo filosófico* quiero agradecer a todas las personas que asistieron al «Curso de Introducción al pesimismo filosófico» y a todas aquellas que siguen este proyecto con ilusión. Esperamos que el esfuerzo y la dedicación que en él depositamos esté a la altura de las expectativas y fomente un acercamiento a una postura filosófica que en los tiempos actuales es más que valiosa asumir.

PAULA ROMÁN CAÑAMERO

Artículos

Julius Bahnsen o la vida como contradicción

Julius Bahnsen or life as contradiction

José Carlos Ibarra Cuchillo

Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN

Uno de los filósofos más interesantes de la segunda mitad del siglo XIX es, sin duda, Julius Bahnsen, quien además constituye uno de los eslabones perdidos entre Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche. En este trabajo pondremos sobre el tapete, al hilo de su obra capital *La contradicción en el conocimiento y en la esencia del mundo,* uno de los conceptos más relevantes de su pensamiento, que siendo una reelaboración de la voluntad schopenhaueriana a la luz de una incompatibilidad lógica elevada a concepto fundamental, sin duda puede situarse como una de las aportaciones filosóficas más originales de su época.

Palabras clave: voluntarismo, alogicismo, irracionalidad, contradicción, tragedia, pesimismo.

ABSTRACT

One of the most interesting philosophers of the second half of the 19th century is undoubtedly Julius Bahnsen, who is also one of the missing links between Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche. In this paper we will discuss, in the context of his major work *Contradiction in Knowledge and the Essence of the World*, one of the most relevant concepts of his thought, which, being a reworking of Schopenhauer's will in the light of a logical incompatibility elevated to a fundamental concept, can undoubtedly be considered one of the most original philosophical contributions of his time.

Keywords: voluntarism, alogicism, irrationality, contradiction, tragedy, pessimism.

Brevísimo esbozo biográfico

Al decir del filósofo y psicoanalista Harry Slochower (1932, p. 368), Julius Bahnsen constituye «a strange paradox in philosophic history», ya que, si bien hizo méritos suficientes para que se lo pueda contar hoy entre los filósofos más destacados de la segunda mitad del siglo XIX, todavía resulta un completo desconocido[1]. Quizá tenga algo que ver el hecho de que durante toda su vida no fuese más que un profesor de instituto de la lejana Pomerania al que nunca se le permitió penetrar los círculos intelectuales alemanes; círculos, en su mayoría, nutridos de profesores universitarios afines a un régimen político, el de la Confederación Germánica, que a menudo se convertía en el blanco de sus mordaces comentarios. ¿Acaso sus opiniones políticas, mayormente desfavorables, le valieron tamaño escarnio? ¿O quizá alguien se esforzó en que su pensamiento nunca llegase a captar la atención del público? El tiempo lo dirá.

Julius Friedrich August Bahnsen nace el 30 de marzo de 1830 en la ciudad de Tondern, por entonces perteneciente al ducado de Schleswig, Alemania, y ahora a la actual Dinamarca. Su infancia, según él mismo nos cuenta en su autobiografía *Cómo me convertí en lo que era* (*Wie ich wurde was ich ward*), está marcada por el aburrimiento. Con diecisiete años, y mientras observa cómo irradia calor una estufa, tiene su primera revelación filosófica: el hombre es una nada autoconsciente, una nihilencia[2] (*Nihilenz*). Una suerte de pesimismo *sui generis* se abre paso entre sus bisoños pensamientos, pero todavía no ha descubierto al filósofo que en muy poco tiempo debe convertirse en toda una celebridad y de cuyas obras dará los más amargos sorbos: Arthur Schopenhauer. Mientras tanto, se contenta con las lecturas de Ludwig Feuerbach y de otros hegelianos de izquierda, de los que extrae conclusiones relacionadas con la religión y, sobre todo, con su incipiente

[1] Así pues, ante esta falta, son tres las tareas pendientes que merecen atención prioritaria: editar de nuevo sus obras, escribir una síntesis de su filosofía y ponderar cuál fue el grado de influjo que ejerció sobre Nietzsche. Respecto al último punto, cabe mencionar el excelente trabajo de Anthony K. Jensen (2016), que si bien resulta insuficiente, es un buen punto de partida. Señala, entre otras muchas cosas, que la ruptura de Nietzsche con Schopenhauer coincide —y es completamente deudora tanto en la forma como en el contenido— con la publicación de la obra de Bahnsen *Zum Verhaltniss zwischen Wille und Motiv*, presente en este trabajo. Bahnsen resume su crítica en los siguientes puntos: 1. No hay evidencia empírica de una voluntad trascendente. 2. La explicación del carácter no exige que haya una voluntad trascendente. 3. Lo que explica el carácter no es una sustancia, sino el complejo entramado de esfuerzos individuales contrapuestos. 4. La tendencia del carácter está guiada aun cuando no existe ningún principio subyacente; luego la tendencia está en la misma voluntad de ¿poder? Asimismo, ahonda en semejanzas algo sospechosas. Por ejemplo, Bahnsen intitula su autobiografía *Wie ich wurde, was ich ward*, y Nietzsche pone como subtítulo de una de sus obras *Wie man wird, was man ist.* Uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de Bahnsen, la *hénada,* que no es tanto una sustancia leibniziana, cuanto una especie de mónada constituida de fuerzas antagónicas, también es víctima de la apropiación, o reinterpretación, por parte de Nietzsche, quien dirá que en el mundo no hay más que juegos de fuerzas, de voluntades de poder opuestas.

[2] En analogía con el concepto de *Existenz.*

ateísmo. La lectura del neokantiano Friedrich Adolf Trendelenburg, por otra parte, le convence de que toda cavilación filosófica debe hallarse estrechamente vinculada al mundo de la experiencia, inspirando en gran medida lo que será una de las características distintivas de su filosofía: la búsqueda de correlatos empíricos para todas y cada una de sus ideas. En 1856, por fin conoce a Schopenhauer personalmente y tiene la sensación de que ha estado ante poco menos que un genio irrepetible. Más tarde, en 1863, se casa con Minnita Möller, pero esta muere al poco, suceso que le lleva a un profundo abatimiento del que no se recuperará jamás. Se casa luego en segundas nupcias con Clara Herzog, con la que tiene cuatro hijos y de la que se termina separando en 1874. Entre 1871 y 1875, mantiene una intensa correspondencia con Eduard von Hartmann; sin embargo, esta amistad durará muy poco, dadas las diferencias personales y filosóficas que entre ellos existen desde el comienzo. Según nos cuenta Von Hartmann en su correspondencia, en ocasiones, sobre todo ante situaciones difíciles, Bahnsen constituye esa clase de compañía avinagrada de la que es recomendable mantenerse alejado. No se guarda de hacer befa de todo y de todos, puesto que ninguna situación es suficientemente seria para él. Dentro de él vive un demonio severo que le atiza con su látigo antes incluso de que se le pueda pasar por la cabeza contravenir sus deprimentes postulados filosóficos, que en conjunto componen el antifonario de sus aspiraciones éticas. Se siente obligado a vivir como piensa y a sufrir en vida sus pensamientos. Uno de sus más tempranos estudiosos, Christo Thodoroff (1910, p. 14), nos informa de lo siguiente:

> El propio Bahnsen sabía que no pertenecía a las naturalezas prácticas y sanas que saben evitar los conflictos y peligros de la vida [...]. Era consciente de que había un abismo entre su naturaleza y la de esos blandos de carácter que, por carecer de firmeza, se adaptan tan bien a todas las situaciones de la vida. Sentía claramente que era la antítesis del filisteo sin ideas. Un resentimiento que estallaba desde lo más profundo de su idealismo se apoderaba de él. [Traducción propia[3]]

Sin amigos, sin esposa, abandonado por todos y desprovisto de reconocimiento intelectual alguno, muere el 7 de diciembre de 1881. Algunas de sus obras, es verdad, vuelven a editarse en la década de los 30 del siglo XX, coincidiendo con el auge del psicoanálisis, pero en lo sucesivo no habrá más ocasiones en que esto vuelva a repetirse.

[3] De aquí en adelante, se ofrece una traducción propia de las citas de obras originales en alemán.

Presentación de la *Realdialektik*

Hay un concepto que atraviesa la totalidad de su obra y que parece ser el parto intelectual del que está más orgulloso: el principio de la *dialéctica real* (*Realdialektik*). Es el concepto que vertebra su obra y, por tanto, nuestra introducción a su pensamiento. Por un lado, nos da la clave para comprender su filosofía y, por el otro, ofrece motivos suficientes para catalogar a Bahnsen como el pesimista más radical de la historia de la filosofía —o alineado más en la izquierda de la escuela del pesimismo filosófico—. Si para Hegel la dialéctica es el movimiento de una estructura supramundana, de vinculación rigurosamente lógica, que pasa por momentos de contradicción y reconciliación en un proceso de autoconocimiento, para Bahnsen, por contra, es un desarrollo que hunde sus raíces en la naturaleza y en la voluntad del hombre —de ahí lo de «real»— y que es absolutamente irreconciliable —no tiene momento de síntesis—.

La tesis fundamental que sostiene Bahnsen es que la realidad es contradictoria. Contemplamos con perplejidad esta afirmación, pues una contradicción *realiter* suena tan posible como un hierro de madera. De los pocos pensadores que se han ocupado de su filosofía, no hay ninguno que no haya señalado este defecto fundamental. Quizá sea esta tacha la causa de que los historiadores de filosofía, quienes por lo general realizan lecturas superficiales de los mal llamados «filósofos menores», hayan tenido tan poco en cuenta a Bahnsen. Una contradicción alojada en el mismo presupuesto argumentativo constituye un descuido inexcusable y es motivo suficiente para que apartar la mirada no comporte ninguna clase de remordimiento historiográfico[4]. A continuación nos ocuparemos de examinar si la tesis principal de la *Realdialektik* es verdaderamente un contrasentido o si, atendiendo a la herencia schopenhaueriana de Bahnsen, es posible que se dé una contradicción en la realidad. Con ello el lector ganará algo importante: el derecho de emitir un juicio acerca de la justicia con que la historia de la filosofía ha tratado a este filósofo; si el destierro intelectual, en último término, es merecido o inmerecido.

En un primer vistazo, parece que la tragedia ontológica de Bahnsen se sustenta sobre una imprecisión terminológica. Al respecto, Slochower (1932, p. 374) señala que «no distingue claramente entre contradicciones lógicas, antinomias de carácter metafísico y oposiciones existenciales». Según este parecer, Bahnsen siempre estaría pensando en oposiciones y dilemas, y nunca en una verdadera contradicción. Cuando afirma, por

[4] Por no mencionar que su obra principal nunca ha sido reeditada, lo que dificulta enormemente el trabajo de investigadores y neutraliza la posibilidad de que un lector ocasional de filosofía pueda descubrirlo.

ejemplo, que la voluntad humana se encuentra escindida en razón de un querer antitético, esto es, que la esencia de la voluntad puede expresarse como un querer autosupresivo, anhelante de una cosa y la contraria, en realidad estaría equivocado, ya que la voluntad no estaría queriendo sino dos cosas completamente distintas pero hostiles entre sí. Ahora bien, cabe preguntarse si esta crítica está justificada, habida cuenta de que Bahnsen, desde el principio, está pensando, si así puede decirse, metafísicamente, y siempre intentando no salirse del marco del voluntarismo schopenhaueriano.

Es cierto que Bahnsen, buscando ilustrar sus tesis filosóficas, a menudo se presta a la confusión. En *Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico* leemos lo siguiente: «Poder *hacer* solamente una cosa, cuando se *quiere* hacer ambas, es la implacable ley [dialéctico-real] que impone la realidad» (Bahnsen, 2015, p. 46). Lo primero que salta a la vista es que el mismo filósofo reconoce en esta máxima que su *Realdialektik* se basa en elegir entre múltiples motivos, sin que comparezca por ningún lado en qué instante una contraposición se troca en contradicción. Que podamos querer una prenda roja y una prenda amarilla no resulta en una contradicción del deseo. La contradicción vendría si a un tiempo quisiéramos una prenda roja y una prenda no-roja. El reproche, pues, está justificado. Sin embargo, para disolver esta dificultad es preciso acudir a la parte de la filosofía de Schopenhauer, de la que Bahnsen es plenamente heredero, que pone en claro qué es la voluntad (*Wille*) y qué el motivo (*Motiv*), pues de esta manera veremos que la distinción entre un motivo y otro es sólo una diferencia de razón —que un escolástico como Francisco Suárez llama *quasi umbræ entium*—, y así será sencillo entender que un motivo es ya siempre, en cuanto que principio de la acción y siempre al margen de su forma en el principio de razón suficiente (*Satzes vom zureichenden Grunde*), la impugnación de otro motivo.

El motivo y la voluntad en Schopenhauer

Un punto de desencuentro entre los investigadores de la filosofía de Schopenhauer es la cuestión de si su filosofía puede caracterizarse como monista o dualista. Si es monista, por fuerza el motivo y la voluntad deben ser una misma cosa; y si es dualista, tal vez el motivo concurra únicamente como causa eficiente y separada de la voluntad. De esta discusión, lo que resulta conveniente para nuestros propósitos es determinar si no hay solución de continuidad entre voluntad y motivo o si, por el contrario, el motivo es algo absolutamente externo respecto de la voluntad. Vaya por delante que nuestra postura se inclina por la primera solución, ya que voluntad y representación (*Vorstellung)*, y en esto

Schopenhauer abunda en no pocos pasajes que lo respaldan, no son sino las dos caras de una misma moneda.

La voluntad es para Schopenhauer un principio absoluto, de modo que no se encuentra bajo la férula del tiempo, el espacio y la causalidad, categorías que no deberían sonar extrañas a quien tenga en mente la estructura básica de la *Estética trascendental* de Kant. Todo es, pues, un querer autoreferencial. Así pues, el motivo surge, para Schopenhauer, como algo que la misma voluntad pone. Ella es a la vez *natura naturans* y *natura naturata.* Por esta razón, señala en múltiples ocasiones que la perfecta incardinación —él la llama *consensus naturae*— existente entre todas las partes de la naturaleza no se debe a una organización orquestada por una mente racional, sino al simple hecho de que toda ella no es otra cosa que la manifestación de una sola sustancia, donde, por tanto, no puede haber desarreglo ninguno entre partes. Pero si la voluntad lo es todo, ¿por qué para nosotros —y, en general, para cualquier ser consciente— es como si estuviese dividida en una infinidad de partes desiguales? Schopenhauer nos dirá que somos presa de un hechizo llamado *principium individuationis*. Bajo este arcano, una sola sustancia parece dos.

He aquí una fuente inagotable de polémicas. Si la voluntad es una, pero a cada instante le sale al encuentro otra cosa que parece ser distinta de ella —el mundo como representación—, ¿no será que Schopenhauer es sólo un dualista tímido, un filósofo orgulloso incapaz de admitir las incoherencias que arrastran sus premisas? Wittgenstein se fijará con sumo interés en este galimatías de colores platónicos. Pero tal vez no sea tan irresoluble como pueda parecer al principio. Si bien es cierto que Schopenhauer se guarda siempre de hablar de aquello que trasciende los límites del principio de razón suficiente[5], cree que hablar de una oposición entre voluntad y representación tiene sentido si con ello no entendemos más que una contraposición regulativa que se da en los estrechos márgenes del entendimiento y la percepción de los seres individuados.

Si pudiéramos detenernos en las etapas que atraviesa la voluntad, es decir, si pudiéramos hacer pasar a la voluntad por el camino del tiempo, el espacio y la causalidad, y ralentizar el tiempo, veríamos que su esencia consiste en anhelar y hacer de este anhelo un objeto ajeno a sus posesiones. Al desearse, es *como si* no se poseyera aún[6]. Es en este

[5] Schopenhauer es muy claro con lo que ocurre cuando buscamos la causa originaria de un suceso cualquiera: se cae en una regresión *ad infinitum.* Al respecto, afirma: «Ninguna cosa en el mundo posee sin más y en términos generales una causa de su existencia, sino sólo una causa por la cual existe justamente aquí y precisamente ahora» (Schopenhauer, 2015, p. 307).

[6] Por este motivo el deseo es inagotable. En un ejemplo exagerado pero visual: es como si pretendiéramos ver azul el rojo. ¿Cómo iba a poseerse algo que no sólo ya es poseído, sino que además forma parte de lo que se es? De este modo, ¡resulta que la nada, la extinción de todo anhelo es la única palabra de consuelo!

pequeño ámbito del proceso del querer de la voluntad donde Schopenhauer plantea el problema de lo múltiple en lo único. Es aquí donde, con un imperceptible juego de manos, el prestidigitador nos engaña. Ontológicamente, primero viene el querer —¿querer *qué*?, le reprochará Bahnsen—, y luego viene lo querido, convirtiéndose en algo que no se tiene y que está separado por naturaleza.

El cuerpo, tanto en el reino químico, como en el orgánico, también es expresión de esta voluntad. Como unidad, parece estar dirigido por un anhelo supremo. Y cada una de sus partes, a su vez, parece cumplir una función, acaso menos ambiciosa. Pero lo que más sorprende es que, pese a todo, cada función se adapta —o al menos estorba lo menos posible— a las otras. Con todo, Schopenhauer nos pone sobre aviso: su organización no procede a su función; antes bien, su función, satisfacer un anhelo, es lo que adopta después, en el intelecto, una determinada forma. No hay, por tanto, esfuerzo ninguno detrás de la impenetrable complejidad de los organismos, sino un anhelo simple. Un anhelo que, visto desde fuera, siempre tendrá una forma sensible concreta. Un determinado querer equivale a una determinada forma de ser en la representación. De esta manera, la voluntad es un gran deseo hecho de pedazos de deseos. Aquí, por cierto, podría discutirse si Schopenhauer está cayendo o no en un pluralismo metafísico. Le salva, creemos, la excusa de que todavía no ha salido de los límites que impone el principio de razón. Dado que la voluntad de un individuo colinda con su razón y con su entendimiento, y ambos son los que trabajan de consuno para que el yo se sienta yo —o como Kant diría: para que se produzca la *unidad sintética de la apercepción*—, da la sensación de que es una voluntad escindida, de que toda ella es un individuo separado de otros; pero no es, como decimos, que sea así, ya que la culpa la tiene el órgano de conocimiento —que es, a su vez, una forma de anhelo—. La apercepción kantiana es, ¿qué duda cabe?, una veleidad sin amarre en la realidad. Todo lo que remite a un solo yo no es más que una farsa mal representada. Schopenhauer señala con acierto con qué facilidad se desmorona este drama: basta con que falle un poco la memoria, que es el puente sobre el que circula el flujo de la identidad, para que el yo pierda su integridad y se derrame sobre todas las cosas. La mirada perdida de Nietzsche que observamos en una de las pocas fotografías que nos quedan de sus últimos años de vida es, en realidad, la mirada de la totalidad. No se detiene en nada en particular, porque el vínculo entre la voluntad que la anima y el intelecto que la procesa está roto, pero eso no significa que no esté en ninguna parte.

Recapitulando, y para acabar ya con Schopenhauer, tenemos lo siguiente. La escuela filosófica que inaugura Schopenhauer sitúa a la voluntad como primer principio. La voluntad

es un absoluto dinámico. Pero no es dinámico porque se mueva, cambie o evolucione sobre un soporte externo —como hace, reconozcámoslo, Hegel, cuando introduce de soslayo la espacialidad en sus malabarismos lógicos—, sino que lo es en virtud de su propia esencia, que es querer. De esta absolutidad, nos dice Schopenhauer, estamos seguros con certeza empírica, porque la podemos sentir en nuestro propio pecho, cuando reparamos a toro pasado que hemos querido *ex nihilo,* cuando anhelamos sin antecedente, cuando deseamos algo, por así decirlo, porque sí. Pertenece al reino de las intuiciones intelectuales y al de las hipótesis apodícticas. El querer, además, es necesario y fatal, puesto que, como señala en *Sobre la libertad de la voluntad,* no se puede querer *querer* —querer[2]— otra cosa de lo que se manifiesta como querido, y por tanto es algo con lo que tenemos que conformarnos. Por consiguiente, la voluntad se encuentra en relación de pertenencia con el motivo.

Pero ello no nos debe llevar a la conclusión de que son elementos heterogéneos. La voluntad, al querer, hace de sí un motivo. El motivo, por su parte, adquiere forma y sentido de finalidad sólo en las formas de la sensibilidad. Lo que sea empíricamente este motivo, entonces, no forma parte de su *essentia.* Querer dar un trago a un vaso de agua y querer salir a pasear son, por lo dicho, completamente lo mismo si no salimos del dominio de la voluntad. Son, eso sí, aparentemente distintos para el individuo, que cree que quiere dos cosas distintas, aun cuando, como hemos dicho, tenga que declarar vencedora sólo a una y, con ello, esté manifestando la incontestable unicidad de su querer.

La representación y la voluntad no utilizan la misma vara de medir. La representación siempre será subalterna y regulativa. Por este motivo, Schopenhauer (1985, p. 116) sitúa en el mismo bando la irritabilidad de las plantas y la motivación de los seres humanos, «quedando en claro que sólo en grado se diferencia todo». Su función, excitar a la voluntad —que, en último término, si seguimos la argumentación, es una autoexcitación—, es lo que les otorga entidad sustantiva. Lo que parezcan la irritabilidad y la motivación en la sensibilidad —su *forma substantialis* como realización de una idea— carece de relevancia. Schopenhauer no cierra la puerta a que, en último término, el universo sea el perverso entretenimiento de un demiurgo malvado dispuesto a hacer creer a sus títeres que sus pequeñas molestias cotidianas apuntan, según una aplastante pero desconocida ley lógica, a un plan que, en retrospectiva, les concede un verdadero sentido y puesto en el devenir del cosmos. Mas, si nos atenemos a lo que nosotros experimentamos, a lo poco que tarda la satisfacción de un deseo en desaparecer y ser el anhelo nuevamente espoleado, tenemos que reconocer que el sentido de un motivo indefectiblemente se agota con su satisfacción; y que no hay nada más.

Este último párrafo, creemos, nos da la llave que abre el sistema de Bahnsen. Un motivo —beber agua— puede ser efectivamente la absoluta contradicción de otro motivo — pasear—, si y sólo si atendemos a lo que son antes de aparecer como representación. Los motivos se anulan en el seno de una voluntad que, para emerger como representación, tiene que decidirse por uno y destruir el otro. El trasunto de la voluntad, el mundo como representación, es la palestra donde se citan las peleas más encarnizadas y despiadadas. En el reino animal, el león se infiltra en la manada enemiga y devora a sus cachorros antes de que puedan disputarle el trono del territorio; en la cabeza del hombre, un deseo se impone brutalmente sobre otro, que no por ser derrotado era menos querido, y una mortaja de melancolía pasa a oscurecer todas sus vivencias posteriores. La materia, en suma, es la victoria pírrica de representaciones que han sabido sobrepujar a otras. Sólo en el entendimiento, en la razón y en la memoria un motivo se crece, puede parecer ser algo mayor que él mismo —y con ello distinto de todos los demás— e incluso puede seguir ejerciendo cierta influencia como recuerdo —pero ya no es motivo, sino un cierto tipo de influencia, una tibia pretensión entreverada con conceptos—. Si Bahnsen habla de contradicción entre motivos, es precisamente en estos términos: un querer supone, desde un punto de vista estrictamente metafísico, la absoluta negación de otro querer, aun cuando en la representación parezca una simple oposición. La originalidad de Bahnsen reside en haber advertido lo mucho que revela de los caracteres humanos esta denuncia de la ontología schopenhaueriana y en haberla sabido integrar, sin mayores problemas, dentro de uno de los sistemas filosóficos que más atención centra en el análisis empírico.

¿Tiene el individuo peso ontológico?

Si en Schopenhauer, como hemos señalado, existen dificultades para emitir un juicio definitivo acerca de la tipología de su metafísica, en Bahnsen es todo lo contrario, puesto que él mismo se encarga de explicitar cuál es su posición en casi todos sus escritos. La metafísica bahnseniana corresponde a un pluralismo individualista. A veces, eso sí, da la sensación de que deja caer todo el peso ontológico sobre el individuo porque la alternativa, que haya una única voluntad, le convence aún menos[7]. Pero lo cierto es que, efectivamente,

[7] Con toda seguridad, Bahnsen ve en la adhesión al pluralismo la oportunidad de saltar a la palestra filosófica como digna alternativa a su antiguo amigo y ahora mayor contrincante intelectual: Eduard von Hartmann. En el prefacio de una de sus obras escribe: «La *Filosofía del Inconsciente* de Eduard von Hartmann proporciona la prueba [...] de que todos los que no representan el monismo, en el sentido más estricto, no son más que pensadores subalternos. En consecuencia, por supuesto, toda concesión hecha al pluralismo debe ser considerada como una apostasía de sus propios principios superiores, o incluso como una prueba del carácter *amateur* de un sistema» (Bahnsen, 1870, p. 3).

el pluralismo se aviene con sus observaciones empíricas más que cualquier otra posición epistemológica.

Si pese a todo su nombre figura en algún que otro manual de filosofía, como en el *Libro de texto de historia de la filosofía* del neokantiano Wilhelm Windelband, es debido a una obra suya de considerable extensión y dedicada al estudio, *à la* Teofrasto, de los caracteres humanos: *Contribuciones a la caracterología* (*Beiträge zur Charakterologie*). La pregunta que preside este trabajo tiene relación con uno de los supuestos defectos en el basamento del edificio schopenhaueriano: ¿por qué la voluntad individual anhela cosas distintas? O en otras palabras: ¿qué es lo que hace que un determinado motivo excite a una determinada voluntad? Schopenhauer despacha esta cuestión hablando de una libertad trascendental de la voluntad, de una decisión premundana que *luego* tiene efectos sobre la representación. Esto, por supuesto, no convence a Bahnsen —ni a ninguno de sus otros discípulos—. Y por ello se pregunta: ¿no será, pues, que hay un carácter preexistente en la voluntad de cada individuo, una forma de ser *a parte ante,* previa a toda representación, que es lo que provoca que, ante un mismo estímulo, en una voluntad se manifieste preferencia y en otra indiferencia?

El desarrollo más completo de esta pregunta fundamental se encuentra, sin embargo, en otro de sus escritos, uno mucho más breve, a saber: *Sobre la relación entre voluntad y motivo: un análisis preliminar metafísico de la caracterología* (*Zum Verhältniss Zwischen Wille und Motiv: Eine Metaphysische Voruntersuchung zur Charakterologie*), de 1870. Retomamos con él la cuestión acerca de la posibilidad de contradicción de los motivos.

En Schopenhauer, como hemos visto, apenas si se presta atención a la naturaleza del motivo. Esto es debido a que abordar la cuestión de la relación entre motivo y voluntad implica tener que pronunciarse sobre lo que él mismo, en muchos lugares, ha situado como límite de lo pensable. Decir algo sobre la voluntad, más allá de que es —y lo dice con mucho cuidado— irracional, o aducir metáforas, como que es ciega y despiadada, para acercar al lector al reino de lo indecible, es el mayor gesto de imprudencia que se permite. Pues tal y como constata Bahnsen (1870, p. 7), Schopenhauer «evitó el peligro de disparar hacia un supersensible, porque era contrario a sus sobrios sentidos». A Schopenhauer se lo acusa constantemente de metafísico, pero, en realidad, su obra contiene, como ninguna otra de su época —exceptuando, por supuesto, las propiamente materialistas, como las de un Ludwig Büchner—, un omnipresente aire naturalista. Su relación con la materia es una

cuestión que todavía suscita acalorados debates[8]. Además, en muy pocos trabajos filosóficos se encuentra una cantidad tan alta de ejemplos extraídos de las ciencias de la naturaleza como en *El mundo como voluntad y representación*, lo que ya nos da una pista de cuáles son sus intereses.

Pero Bahnsen está convencido de que la herencia materialista redunda, al menos en el caso de Schopenhauer, en una serie de limitaciones. Por culpa suya, dice, Schopenhauer no pasa de señalar tímidamente que la voluntad del individuo está determinada por un carácter inteligible, por una, por así decirlo, decisión tomada antes de la representación. Que uno nace siendo ya de una forma concreta, y que a lo largo del tiempo se va poniendo de manifiesto. Pero en ningún momento intenta resolver la paradoja, aunque sea a riesgo de precipitarse en la más oscura especulación metafísica, que supone hablar de los presupuestos de un ser incondicionado. Si la voluntad, según Schopenhauer, es una y la misma en cada individuo y carece de determinaciones, ¿por qué no manifiesta una única tendencia? «¿Es concebible una voluntad sin motivo o el motivo ya está incluido en el concepto de la voluntad?» (Bahnsen, 1870, p. 20) ¿En qué momento el individuo forja su carácter? O bien el intelecto es capaz de reorientar e incluso modificar el querer originario de la voluntad, y con ello se desploma parte del edificio schopenhaueriano, o bien no se ha columbrado bien el verdadero alcance de la voluntad individual y la individuación posee entidad ontológica. Con la respuesta de Bahnsen asistimos a una ruptura total entre su metafísica y la de Schopenhauer.

El conflicto que anuncia la tragedia

En la pequeña obra que hemos mencionado anteriormente, Bahnsen dedica unas cuantas páginas a exponer las incoherencias del sistema del Inconsciente (*Unbewussten*) de Eduard von Hartmann. Lo que nos interesa destacar es que, con ocasión de esta disputa, Bahnsen aprovecha para dejar clara su postura sobre la cuestión de la individualidad. Dado que los sistemas monistas de Schopenhauer y de Von Hartmann naufragan, según él, en el intento de dar cuenta de la naturaleza heterogénea del individuo, no ve otra alternativa posible: el individuo debe poseer una entidad ontológica que explique por qué, incluso antes de que pueda formarse intelectualmente, manifiesta ya una tendencia a abrazar un tipo de estímulo. No se parece en nada al asno de Buridán, porque sabría por qué montón

[8] Sobre esta cuestión, véanse los trabajos de Röd (1960), Das Realitätsproblem in der Schopenhauerschen Philosophie, y R. A. Primer (1984), Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauers..

de paja decidirse. Es, pues, depositario de una naturaleza inherente que supone un punto de cesura ontológico:

> Si, por el contrario, se deja a la voluntad como una inmanencia indisoluble desde el principio, entonces la imagen del mundo se vuelve inmediatamente más rica, más extensa; entonces se descubre ante nosotros como un campo de cultivo, fertilizado por innumerables gérmenes vigorosos. Sin embargo, esa diversidad (*varietas*) sólo puede estar contenida en el individuo. (Bahnsen, 1870, p. 12)

Bahnsen está luchando aquí contra la tesis de que todo aquello que dota de contenido a la voluntad no es más que un rasgo distintivo accidental, esto es, un producto de los órganos racionales, a saber: razón, entendimiento e imaginación. Según esta tesis, defendida en cierta medida por Von Hartmann y Schopenhauer, la voluntad forja la naturaleza de su anhelo —siempre, recordemos, en el principio de razón— de manera pasiva, como recipiente de sensaciones corporales y procesos psíquicos. Esto entraña, además de la que hemos aducido más arriba, otra gran dificultad. Y es que Bahnsen es muy consciente de que el querer del individuo está constantemente asediado por la contradicción. Y la contradicción implica que *algo* preexistente se oponga al motivo. Si no hubiese contradicción, piensa acertadamente, ¿por qué una cuestión, *a priori* tan poco controvertida, como el valor de la vida —pues nadie, sin motivos, desea morir— se convierte, en el pecho del hombre, en la más controvertida de todas? Hay quienes afirman que el suicidio constituye, contra todo pronóstico, una afirmación de la vida. ¿No es esto una palpable contradicción? En fin, que unos motivos —ora de envergadura, ora insignificantes— arremeten contra otros, que se desgarran mutuamente, que pugnan hasta que uno sale victorioso es cosa manifiesta. La indecisión demasiado a menudo se abre camino en nuestro seno. Tomamos decisiones que sólo satisfacen parcialmente nuestros deseos y que sólo alcanzan a cumplir la mitad de nuestras obligaciones. Las grandes obras literarias, con las que a menudo nos comparamos y en las que hallamos justificación para nuestras pequeñas virtudes y grandes defectos, están moldeadas con esos lodos. Todas son trágicas y hacen trágico al hombre. Todas hablan de un conflicto de motivos, de algo que se quiso y no se pudo, de algo que no se quiso y tuvo que ser. Así pues, es forzoso que haya algo en la voluntad que, al contacto con el motivo, reaccione de una determinada manera y a la postre provoque que el intelecto, con todo su muestrario de conceptos, se subleve y exclame: «¡Ah, que en realidad no quería esto, que quería *otra* cosa!»:

> A todas estas descalificaciones opongo una cosa: la voluntad tiene su propio contenido, tiene, como dice el pueblo, cabeza [...] Con la conciencia surgió la posibilidad fatal de

> que el individuo se engañe sobre el contenido de su propia voluntad y, en consecuencia, haga lo que no quiere. (Bahnsen, 1870, p. 15)

Ahora bien, esto no significa que Bahnsen esté afirmando subrepticiamente que sea posible un conocimiento *a priori* del carácter. Admite, con Schopenhauer, que sólo se hace visible a lo largo del tiempo. No hay manera ninguna de atisbar cómo es una persona sin antes haber asistido a la demostración empírica de su personalidad a través de sus actos. Uno puede pensar de sí que es muy valiente y luego, ante una situación que exige una solución, pero que pone en riesgo la propia vida, huye como el mayor de los cobardes y sintiendo que durante todo el tiempo ha estado representando un burdo papel. El acto, y aquí Bahnsen pisa las mismas huellas que su maestro, no es otra cosa que representación. Es como decir algo de otro modo, pero sin variar el significado. Con todo, no elude las dificultades que conlleva tal afirmación, pues es verdad que un acto pocas veces es la expresión sincera de un anhelo. A menudo, actuamos guiados por razonamientos que contravienen nuestros intereses más íntimos y que no son, en ningún caso, lo que de verdad da cuenta de los contornos de nuestro carácter. El hábito, por su parte, también puede distraernos de nuestras metas más queridas. O en sus palabras:

> La voluntad como tal no tiene nada que ver con la razón y el entendimiento. Pero puede, en el transcurso del desarrollo de la conciencia, hacerse inteligible, asumir la cualidad de la inteligibilidad, es decir, en conformidad con la prescripción de las normas del entendimiento. Sin embargo, en última instancia, el hecho de que un individuo se someta voluntariamente a según qué máximas racionales depende única y exclusivamente de la *qualitas occulta* de su carácter inmutable [la voluntad individual]. (Bahnsen, 1870, p. 21)

Y de ahí, presume Bahnsen, la necesidad de una caracterología que no esté fundada sobre prejuicios religiosos o políticos, sino que siempre pare mientes en el material empírico que el mundo ofrece por medio de la caleidoscópica diversidad de caracteres. Por vía de la inducción accederemos a una idea más o menos consistente de lo que ocurre entre bambalinas. Al respecto, afirma:

> Un discípulo de Schopenhauer tampoco negará que nunca conocemos el contenido de nuestra propia voluntad *a priori*, sino que sólo aprendemos a conocerlo *a posteriori* por medio de la experiencia. Por tanto, permanecemos expuestos a lo largo de nuestra vida a errores más o menos flagrantes sobre nuestra verdadera voluntad y nos convertimos a menudo y con demasiada facilidad en presa de todo tipo de *belles*

> *lettres*[9] y deseos ambiguos. Pero no se trata meramente del contenido de la voluntad consciente, sino de la cosa en sí (*Ding an sich*) que precede a toda conciencia. (Bahnsen, 1870, p. 15)

La radicalidad de la voluntad individual estriba en su absoluta independencia frente a otras voluntades. *Quot capita, tot sensus* [Cuantas cabezas, tantos pareceres]. Con ello, y casi sin proponérselo, Bahnsen elude uno de los grandes reproches que se lanzan contra el pesimismo filosófico: su incapacidad de establecer un criterio unívoco sobre lo que es placentero y doloroso que además sirva para valorar la vida en su totalidad. De hecho, debido a la imposibilidad de contraponer todos los placeres y todos los dolores, y a la dificultad añadida que supone que, ante un mismo estímulo, uno lo reciba como un placer, y otro como un dolor, afirma tajantemente que no es posible establecer, como hace Von Hartmann, una balanza eudemónica. Para Bahnsen, no hay equivalencia posible entre voluntades. La única tarea realizable se limita a fijarse en qué placeres persigue y qué males rehúye una voluntad determinada:

> La cuestión no es absolutamente qué placer o displacer es en sí mismo el mayor o el menor, sino qué placer persigue con mayor determinación esta voluntad individual; cuál es el más elevado para ella y qué displacer aborrece con mayor intensidad. (Bahnsen, 1870, p. 16)

El desgarro de la voluntad se hace patente a través de estas observaciones, pues, si por un lado el individuo corresponde a la manifestación de una esencia concreta, por el otro es incapaz, como ya hemos dicho, de conocerla sin trastabillar constantemente con una multitud de obstáculos que acaban por confundirlo y desviar su camino. Hasta tal punto llega Bahnsen con su tesis de que ningún placer ni dolor pueden compararse, que afirma que el individuo ni siquiera es capaz de reconocer, a no ser de un modo confuso y ensombrecido por la duda, qué es lo que se propone perseguir en primer lugar. Una idea que pone en marcha nuestro deseo no tiene por qué ser un fin en sí misma. En la mayoría de los casos, sólo pone de manifiesto otra idea que la sigue y a la que sirve como medio. Habría que recorrer la infinita cadena de motivaciones y situarse justo en el último eslabón para poder tener noción, aunque de un modo velado, de lo que se buscaba verdaderamente. Una mirada penetrante e inquisitiva, como la de nuestro filósofo, sin embargo, sí es capaz de ver en los caprichos y en los arrebatos síntomas de un anhelo que

[9] En los sistemas de clasificación de bibliotecas más bien modestas, esta categoría funciona como un cajón de sastre de libros que escapan de las etiquetas comunes. Quizá Bahnsen se refiera aquí a que, como somos incapaces de elucidar la naturaleza de nuestro querer, a menudo metemos motivaciones de todo punto heterogéneas en el mismo saco.

como mucho llega a ser insinuado tímidamente. Al fin y al cabo, en Bahnsen encontramos que sólo discutimos con aquellas ideas que se corresponden de algún modo con el contenido esencial de la voluntad.

No es que la cantidad de dolores sea mayor que la de placeres; eso es imposible saberlo. Es que incluso el placer trae aparejado un dolor, a saber: el de la renuncia a otro placer. No hace falta cifrar en un número concreto los placeres y los dolores. Pues cualquier placer es, en cierta medida, un dolor; un dolor de la duda, de la incertidumbre, de la inquietud. ¿Y si nos hubiésemos decidido por B en lugar de por A? Tras la toma de decisión, un regusto amargo en el paladar da al traste con la rica satisfacción de haberse resuelto a actuar. Si para Fichte la acción es poner en práctica la libertad, para Bahnsen es tentar a la decepción. He aquí la raíz del pesimismo bahnseniano[10] y la tragedia como ley del mundo (*Das Tragische als Weltgesetz*). Una tragedia sin corifeo, pero cuyos actores respetan, en lo esencial, la definición aristotélica:

> Y los personajes son tales o cuales según el carácter; pero, según las acciones, felices o lo contrario. Así, pues, no actúan para imitar los caracteres, sino que revisten los caracteres a causa de las acciones. De suerte que los hechos y la fábula son el fin de la tragedia, y el fin es lo principal en todo. (Aristóteles, 1974, p. 150)

El individuo es incapaz de ponderar sus deseos, carece de todo criterio. Está atado de pies y manos. No tiene forma de medirlos. La intromisión de la consciencia, con su alambicado sistema de pretensiones racionales e imperativos sociales, lo hace prácticamente imposible. De ninguna manera puede suscribir las palabras de Horacio: «Et mihi res, non me rebus, submittere conor» [Trabajo en dominar los acontecimientos, en vez de someterme a ellos]. En fin, ¿hacia dónde ir, cuando todos los caminos parecen iguales? Y lo más importante: ¿cómo podemos asegurarnos de que no nos arrepentiremos de nuestra decisión? El hombre, dice Bahnsen, está regido por la autodivisión (*Selbstentzweiung*) y la contradicción (*Widerspruch*). Dado que nos hemos ocupado del primer concepto únicamente para entender mejor el núcleo del sistema bahnseniano, es menester volver ahora sobre el segundo.

[10] «Por ello, la verdad del pesimismo dialéctico-real no depende tanto de una ansiosa ponderación del mal y el bien, como de la constatación de que el mundo no puede ser otra cosa que lo que es, y que ninguna necesidad de pensamiento, ya sea de postulados lógicos o éticos, es capaz de cambiar nada de esta necesidad de ser. La voluntad dejaría de ser voluntad si fuera capaz de persistir» (Bahnsen, 1880, p. 51).

El sistema del desgarro: *La contradicción en el conocimiento y la esencia del mundo (Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt)*

Según Bahnsen, la contradicción se manifiesta tanto en el lado subjetivo como en el objetivo. De hecho, dado que para él la cognición no es más que un aspecto de la realidad a caballo entre lo puramente interno y lo que ya empieza a perfilarse como exterioridad, lo subjetivo no es, en rigor, sino otra forma de decir lo objetivo. De este modo, la contradicción hunde sus raíces tanto en la voluntad humana, como en la gravitación o en la selección natural. Bahnsen nos ofrece en esta proposición una presentación clara y concisa de esta ley mundial de la negatividad (*Weltgesetz der Negativität*):

> No se trata simplemente de un conflicto de las leyes del pensamiento entre sí, sino de un conflicto de las leyes de la realidad, por un lado entre sí y por otro con las leyes del pensamiento. (Bahnsen, 1880, p. 6)

Una vez más, Bahnsen se anticipa al lector y explica en qué escasa medida su *Realdialektik* se parece a la dialéctica hegeliana. Mientras que la dialéctica de Hegel, afirma él, asienta sus posaderas en la todopoderosa Razón[11], la *Realdialektik,* por el contrario, no hace otra cosa que mostrar sus excesos de competencia y entregarse enteramente a la división de la voluntad. Y es que el universo es antilógico e irracional, y por tanto no puede ser apresado por el infatigable empeño de los racionalistas; empeño, por cierto, que es bastante tardío en la historia de la humanidad y que no es sino un afán plagado de vicios y manías. Por más que lo intenta, la razón no logra arrancar los secretos más íntimos de la naturaleza, y su molde, las más de las veces, no encaja con la realidad factual:

> Si las reglas lógicas fuesen absolutas, no podría haber consecuencias falsas que fueran desmentidas por la observación, ni conclusiones extraídas de premisas correctas que no fueran verdaderas. (Bahnsen, 1880, p. 10)

El que se dedica a la filosofía, por su parte, no es menos víctima de esta naturaleza conflictiva de la realidad, puesto que su disciplina se erige sobre aporías y antinomias que, si hacemos caso a Kant, son tan insolubles como admiradas y disfrazadas. Pensemos en la teoría del conocimiento, que pretende descubrir las leyes *a priori* de la sensibilidad y, en suma, organizar el material empírico en virtud de un esquema lógico. ¿No es cuando menos extraño que en su investigación presuponga la existencia de leyes de las que nunca ha

[11] «Es significativo que sean los últimos vástagos del hegelianismo los que más vivamente han negado a la filosofía el paso a una inducción intuitiva. Es de suponer que no corresponde a la dignidad del trabajo del *pensamiento puro* buscar pruebas de lo que se percibe por medio de la intuición, aunque tal *prolepsis* siempre se ha considerado —al menos desde la psicología de los epicúreos— como el vehículo más fiable del conocimiento progresivo» (Bahnsen, 1880, p. 6).

tenido conocimiento? Esto es así porque, por lo general, la actividad filosófica se niega a admitir que las cosas, en el fondo, sean refractarias a lo lógico —y mucho menos, si se nos permite la chanza, cuando se encarna en figuras neokantianas—. A este respecto, la dialéctica hegeliana no aporta solución ninguna, puesto que la superación de la contradicción resulta que no es más que una inclinación velada por una de las partes en conflicto. Es una debilidad del sistema hegeliano el que no contemple que algo pueda quedar fuera de la conciliación.

Pero es que el punto de partida de todo filosofar ya resulta problemático en sus mismos cimientos:

> Hasta la conciencia más simple es ya en sí misma una unidad de sujeto y no-sujeto y, en consecuencia, una interrelación, una interconexión absoluta de opuestos contradictorios, es decir, un hecho de carácter claramente real-dialéctico. [...] La actividad intelectual se caracteriza por ser fundamental e intrínsecamente antilógica. La autoconciencia es la que menos puede comprenderse a sí misma; la unidad en la doble unidad de la autoconciencia. La eternamente recurrente pregunta por la identidad es y sigue siendo algo que va directamente en contra de las exigencias lógicas del propio pensar. [...] Toda congruencia lógica entre el pensar y el ser se disuelve en su propio umbral y se abre por sí misma el acceso desinhibido a la dialéctica real. (Bahnsen, 1880, p. 37)

Al igual que el filósofo, el matemático se sirve de triquiñuelas para intentar ajustar estos desarreglos epistemológicos: sus axiomas y demostraciones son secretamente compensados con la caprichosa adición de variables que, precisamente, contribuyen al resultado que de antemano se buscaba obtener. Bahnsen (1880, p. 79) ve confirmada su tesis en unas declaraciones del físico Johann Karl Friedrich Zöllner:

> También Zöllner declara expresamente: cuantas más dimensiones, más libres de contradicciones podríamos pensar los objetos. [...] Lo que ahora sigue siendo enigmático e inexplicable se volvería comprensible mediante la asunción de más dimensiones.

Pero igualmente podría recurrir a citas actuales y se encontraría con la misma clase de afirmaciones. En un libro de reciente publicación, el físico teórico Brian Greene (2016, p. 456) afirma: «La teoría de supercuerdas requiere la existencia de seis dimensiones del espacio que nadie ha visto todavía. Eso no es un punto menor —*eso* es un problema».

Así pues, el surgimiento de la *Realdialektik* se debe esencialmente a la unión de dos factores —que para un pesimista van de la mano—: la aflicción del corazón y la experiencia, por lo general aterradora, de la realidad cotidiana, tan prolífica en tropiezos, indecisión,

vacilación y perplejidad. Una cadena de contradicciones aherroja todos los miembros de la realidad, desde los más insignificantes hasta los más importantes. Así como uno está obligado a *querer* un trabajo que se odia con toda el alma, también se está obligado a *querer*, sin el auxilio de una comprensión definitiva, que el universo es finito e infinito, que el espacio es relativo y absoluto, que el tiempo pasa y no pasa; puras contradicciones. Pero Bahnsen nos pone sobre aviso: la *Realdialektik* no promueve la indolencia ni se detiene en sofistiquería. No va a la caza de paradojas ingeniosas con que abotargar el pensamiento. Lo que simplemente busca es construir un sistema de filosofía sin desplazar de su centro —e intentando congelar—, como al final hace Heráclito o Hegel, el fundacional momento de la contradicción. Mientras que para Hegel, la dialéctica entre dos elementos contrarios consiste en establecerlos como idénticos en un aspecto que es diferente, la *Realdialektik* asume sin problemas que sean y no sean al mismo tiempo[12]. Ahora bien, aunque se ha dado cuenta de que ningún sistema racionalista ha conseguido una verdadera síntesis, y que lo único que hace con los elementos contradictorios es un cambio de nombres introducido de rondón, sabe que en ningún caso puede prescindir de las leyes lógicas que subyacen a todo razonamiento:

> Trendelenburg (Log. Unters. 2. ed. II. p. 439) [...]: «Destruimos las categorías, y lo que se levanta sobre sus ruinas es, sin embargo, de nuevo sólo a través de las categorías.» [...] Querríamos hacer concebible lo antilógico, y sin embargo sólo podemos hacerlo por medios lógicos. (Bahnsen, 1880, p. 35)

Podrá recurrir a argumentos apagógicos, pero nunca se saldrá de los márgenes del entendimiento:

> [La *Realdialektik*] debe buscar su fuerza en el convencimiento por medio de hechos innegables, no por razones irrefutables, sin por ello tener que prescindir totalmente de un procedimiento deductivo. Pues si explicar significa deducir de verdades superiores, también hay una explicación del mundo si decimos: estas y aquellas contradicciones individuales son irrevocables, porque brotan directa o indirectamente de la contradicción general que impregna todo lo existente. (Bahnsen, 1880, p. 28)

Comparte con Schopenhauer, eso sí, la gran dificultad de hablar de una voluntad que, como se ha dicho, resulta completamente irracional. Pero se atreve a formular una hipótesis interesante. De la *Realdialektik* se deriva el hecho de que la voluntad, sin nada que la estimule, se encuentra en un punto muerto, latente, increada e increadora. En consecuencia, dado que es un principio absoluto, si la causa ocasional no está en ella misma,

[12] A riesgo de desbarrar, se nos viene a la cabeza el concepto de *superposición cuántica.*

es imposible que se ponga en marcha. Esta causa debe ser, pues, una clase de relación consigo misma, a saber: contradictoria —un absoluto sólo puede hacer dos cosas: afirmarse o negarse—. La voluntad engendra actividad en la medida en que logra, por así decirlo, negarse a sí misma, romper definitivamente una tensión entre ella y ella misma. Por este motivo, la voluntad siempre se escapa del análisis de la consciencia, que como mucho sólo puede señalar lo profundamente antilógico que resulta todo en las partes más oscuras de las simas de la naturaleza. En este punto, sin embargo, sí se aleja de Schopenhauer, pues ni siquiera la contemplación estética, proceso donde intervienen las ideas platónicas, es capaz de afectar a la voluntad y, de algún modo, acallarla, negarla, redimirla.

> Esta es también la razón más profunda por la que no puede compartir la esperanza de que una de las dos mitades alcance alguna vez una prevalencia en virtud de la cual la posibilidad de redención le llame la atención, ya sea a través de un yo mejor [*besseres Selbst*], o del intelecto, la razón o la idea. (Bahnsen, 1880, p. 46)

De todos modos, sería extraño que en Bahnsen encontrásemos un adarme de redención, porque esto significaría que al menos un plano de la realidad se habría escapado de la contradicción. Y Bahnsen es bastante solvente ocultando con remiendos de última hora este tipo de defectos en las costuras de su pensamiento.

La contradicción, por tanto, lleva a cabo sus maldades en todos los ámbitos del ser y del pensamiento. Bahnsen se esfuerza sobremanera en que quede claro: la contradicción no es una *oppositio* mental, una confrontación de ideas acompañadas de sentimientos agradables y desagradables; antes al contrario, es una discordia interior y exterior, una fisura en lo específicamente real que no demanda ninguna medida abstracta y lógica para su reconocimiento. La contradicción no surge de la comparación entre ideas conflictivas en el pensamiento, sino que se siente inmediatamente. Y sólo así, de forma inductiva, de un dolor interno nacido de un conflicto cotidiano, se puede subir, por medio de muchos escalones, a una contradicción cada vez más general, menos enraizada en la vida particular, más evanescente, esto es, lógica-antilógica:

> No habría nada en absoluto si todo no se opusiera —lo que, como tema de la dialéctica real, podría interpretarse así: hay existencia y un existente sólo porque la esencia de lo absolutamente existente es contradictorio en sí mismo. [...] Toda fuerza sigue siendo una fuerza impotente mientras no encuentre una resistencia. Por eso la dialéctica real, que tiene en cuenta las leyes cósmicas de la constelación trágica, es un pesimismo primigenio. De hecho es básicamente la única visión honesta pesimista del mundo. La realización de la contradicción acompaña a todo ser desde el momento de su creación hasta el momento de su muerte: la voluntad sólo puede hacerse visible

> porque y en la medida en que de alguna manera y en algún lugar —dentro o fuera de sí misma— entra en conflicto [*in Conflict geräth*]. (Bahnsen, 1880, p. 50)

De todos los seres, es en el hombre donde se reúne la mayor cantidad de tragedia. Y la culpa, qué duda cabe, es del intelecto, porque se arroga la tarea de liberar a la voluntad reconociendo que la fuente del dolor reside en la autodivisión y que la solución pasa por hallar, de nuevo, la unidad —cosa que resulta imposible, teniendo en cuenta la naturaleza absolutamente heterogénea de ambas potencias, voluntad e intelecto—. Sin pretenderlo, el intelecto comparte así y aumenta el dolor derivado de la sola contradicción en que vive sumida la voluntad. El optimismo, en este punto, se queda sólo con la parte del reconocimiento del intelecto, y hace de esta tímida certeza su misión. El pesimismo, por contra, que ha superado este estadio, no tiene reparos en saltar directamente a la conclusión: que el intelecto es incapaz de salirse con la suya, pues no puede conquistar lo que se halla a una distancia infinita de su reino. El intelecto, en fin, no podrá dar respuesta a las grandes preguntas. Por cada velo destapado caerán encima dos más. Tenemos, entonces, que lo opuesto a la contradicción no es la identidad —o dicho en otras palabras: la contradicción y la identidad no constituyen una contradicción—, sino la concordancia; una idea, por otra parte, muy trendelenburgiana. De hecho, la identidad trae consigo lo mismo que la contradicción[13]:

> Es precisamente el poder del principio de identidad el que se revela como lo doloroso del conflicto (así, A. Spir remonta todo dolor a una falta de concordancia): es precisamente que la voluntad puede querer cosas opuestas al mismo tiempo, pero sólo puede realizar realmente una de las dos [...], es precisamente en esta desigualdad donde surge la agonía. (Bahnsen, 1880, p. 53)

Paradójicamente, Bahnsen se ve obligado a postular la contradicción como fundamento ontológico del ser por una exigencia lógica de su filosofía antilógica. Y es que, si en origen el ser no estuviese aquejado de una contradicción, lo que habría sería una diferencia cualitativa entre lo que es y lo que expresa en la representación, vale decir, un secreto dualismo del tipo que él, personalmente, detesta. La contradicción en el absoluto es la garantía que impide que se viole la integridad lógica del universo en sus mismos cimientos.

[13] Creemos que la filosofía de Bahnsen se podría resumir en esta proposición.

Para concluir, un par de observaciones empíricas

Una vez establecido el concepto y la posibilidad objetiva de la *Realdialektik*, y dado que anteriormente hemos mencionado que el sistema de Bahnsen presta mucha atención al análisis empírico, es menester mencionar este aspecto de su filosofía, dar un par de ejemplos y, con ello, poner término a nuestra exposición. Bahnsen no escatima en ejemplos y refinados comentarios psicológicos a lo largo de su obra capital. Pues «lo que realmente requiere un esfuerzo de pensamiento es la escalada hacia las profundidades intuitivas y no el vuelo hacia las alturas abstractas» (Bahnsen, 1880, p. 54). Si refuerzan o no la tesis principal es algo que atañe, y aquí estamos siendo coherentes con las líneas principales de su pensamiento, al corazón de cada uno.

¿De qué manera, pues, sentimos esta contradicción ubicua? Por ejemplo, de una forma sutil pero manifiesta cuando en lugar del interés brota la más descarnada honestidad. Dado que, como sabemos, no hay motivo sin contramotivo, incluso en los actos más elevados y hermosos del espíritu es capaz de revelarse:

> En la desgracia de nuestros mejores amigos hay algo que no nos desagrada del todo. En los enfados nos hace cosquillas la premonición de la atracción de la futura reconciliación. En medio de la creciente amargura se agitan ya los gérmenes de la ternura que un día se reavivará. (Bahnsen, 1880, p. 61)

Asimismo, en una incursión a la filosofía de la naturaleza, afirma que el darwinismo se encuentra permeado por las tesis de la *Realdialektik.* La relación dialéctico-real que existe entre el individuo y la especie es buena muestra de ello, pues a menudo aquél sacrifica su vida en pos de ésta sin que medie ninguna intencionalidad. Bahnsen señala que este fenómeno disteleológico[14] adquiere significación en cuanto que señala que la coexistencia entre especie y el individuo es no sólo conflictiva, sino contradictoria. Del mismo modo, la pervivencia de individuos débiles puede actuar en detrimento de la pervivencia de la especie:

> Las diversas interrelaciones entre el individuo y la especie también están sujetas a limitaciones de carácter dialéctico-real, y serán objeto de nuestra repetida consideración, especialmente en lo que se refiere a sus aspectos éticos —pero el mayor interés lo tiene, sin embargo, todo lo que recientemente se ha dado en llamar fenómenos disteleológicos, porque permite una visión bastante directa de la autodeterminación del ser de la voluntad—. (Bahnsen, 1880, p. 476).

[14] Que carece de teleología.

En este caso concreto de la actividad de la voluntad, lo que se pone de manifiesto es que a través de mecanismos puramente causales también se vislumbra la autodivisión. Que no hay que esperar a que surja un conflicto de motivos en la mente para ser testigo del gran fenómeno de la contradicción. En el desalmado mundo de la naturaleza, la voluntad se afirma y se niega al mismo tiempo con una crueldad asombrosa. O en otras palabras: parece que adopta una forma teleológica sólo para caer inmediatamente en un rumbo disteleológico. Donde parece que se promueve la vida, se alienta, en realidad, la muerte:

> Sólo así se hace comprensible en cierta medida la inadecuada perfección de nuestros órganos, así como la discrepancia entre lo subjetivamente agradable y lo objetivamente corruptible: mientras las cosas más sabrosas sigan llevándonos a lo peor, mientras los gases asfixiantes sigan siendo imperceptibles para nuestros nervios olfativos, mientras el dolor resulte ser poco fiable como advertencia, porque a veces se localiza incorrectamente, a veces señala afecciones bastante inofensivas con una vehemencia desproporcionada y, a veces, desacredita por completo los sufrimientos que amenazan directamente la vida. La naturaleza, admiten sus investigadores, se conforma con el medio más escaso para dar lugar a cualquier cosa orgánica. Ya en 1872, el ensayo *Sobre la disolución de las especies* [de Julius Wilhelm Albert Wigand] intentaba mostrar satíricamente cómo la vida diferenciada estaría en proceso de retroceder al mar protoplásmico si el darwinismo tuviera razón en sus consecuencias extremas. (Bahnsen, 1880, 440)

No puede ser de otra manera, ya que el universo está hecho de tal forma que no puede avanzar sin consumirse a sí mismo. Bahnsen encuentra en la cristalografía, por poner otro ejemplo, la confirmación de que la consciencia va surgiendo escalonadamente en la naturaleza en función de la capacidad que tiene esta de hacer que en el individuo se interrumpa la relación que lo mantiene en cuanto que unidad y la contradicción se abra paso en su interior. Él, al igual que Schopenhauer, buscará en las nuevas ramas de las ciencias de la naturaleza la confirmación de las tesis filosóficas, que, en fin, esperamos haber mostrado con algo de acierto a lo largo de este trabajo.

Bibliografía

ARISTÓTELES. (1974) *Poética*. Madrid: Gredos.

BAHNSEN, J. (1870) *Zum Verhaltniss Zwischen Wille Und Motiv*. Stolp und Lauenburg: H. Eschenhagen.

—(1880) *Der Widerspruch im Wisen und Wesen der Welt*. Berlin: Verlag von Theobald Grieben.

—(2015) *Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico*. Valencia: PUV.

GREENE, B. (2016) *El tejido del cosmos. Espacio, tiempo y la textura de la realidad*. Barcelona: Planeta.

JENSEN, A. K. (2016) «Julius Bahnsen's Influence on Nietzsche's Wills-Theory», *Journal of Nietzsche Studies*, 47 (1), pp. 101–118.

SCHOPENHAUER, A. (1985) *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traducción de Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza.

—(2015) *El mundo como voluntad y representación,* I. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza.

SLOCHOWER, H. (1932) «Julius Bahnsen, Philosopher of Heroic Despair, 1830-1881», *The Philosophical Review*, 41 (4), pp. 368–384.

THODOROFF, C. (1910) *Julius Bahnsen und die Hauptprobleme seiner Charakterologie*. Erlangen: K. B. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn.

R. A. PRIMER, H. (1984) *Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauers*,. Berna: Peter Lang GmbH.

RÖD, W. (1960) «Das Realitätsproblem in der Schopenhauerschen Philosophie», Zeitschrift Für Philosophische Forschung, 14 (3), pp. 401–415

Las tres ilusiones de Eduard von Hartmann

The three illusions in Eduard von Hartmann

Ignacio Moya Arriagada

Western University, Canada

RESUMEN

En este artículo hago un resumen de la filosofía pesimista del filósofo alemán Eduard von Hartmann tal como aparece en su libro *La filosofía del inconsciente*. Primero explico por qué la felicidad no es posible. Luego procedo a elaborar las tres ilusiones de von Hartmann. Estas ilusiones explican por qué la especie humana sigue existiendo a pesar de lo malo que es vivir.

Palabras clave: Antinatalismo, felicidad, ilusiones, pesimismo, sufrimiento, Von Hartmann.

ABSTRACT

In this paper I summarize the pessimist philosophy of German philosopher Eduard von Hartmann as it appears in his book *The Philosophy of the Unconscious*. First, I will explain why happiness is not possible. Then I proceed to elaborate the three illusions developed by von Hartmann. These illusions explain why the human species continues to exist even though life is bad.

Keywords: Antinatalism, happiness, illusions, pessimism, suffering, Von Hartmann.

Introducción

Todos los pesimistas filosóficos entendemos que el mundo es, fundamentalmente, sufrimiento. Pero afortunadamente el acuerdo suele terminar en este punto. Digo afortunadamente porque allí donde hay desacuerdo hay actividad filosófica. En otras palabras, el hecho que exista un amplio desacuerdo en torno a, por ejemplo, las causas del sufrimiento y qué se puede hacer al respecto, es indicación de que el pesimismo filosófico es una corriente viva. Hay debate, hay conversación y hay actividad. A grandes rasgos he sostenido que existen tres corrientes pesimistas. Las que he llamado pesimismo hedónico (o eudaimónico), el metafísico y el teleológico[1]. Dentro de esta división (que, como todo esquema filosófico es limitante y por lo tanto tiene una utilidad relativa, pero no por eso irrelevante) Von Hartmann se ubica dentro del pesimismo hedónico. Esto porque el sufrimiento que condiciona todo lo que existe se explica, en gran parte, porque biológicamente no estamos hechos para sentir placer por largos períodos[2]. En consecuencia, es imposible tener una vida donde el placer sea lo que predomina. Al contrario, nuestras vidas están condenadas a estar marcadas por el dolor y el sufrimiento.

Ante tal constatación es inevitable preguntarse, ¿qué hacemos entonces? Es decir, si la vida es tan terrible y sufrida como nos dicen los pesimistas, ¿por qué seguimos vivos? ¿Por qué no nos suicidamos? ¿Por qué tenemos hijos? Estas preguntas no son sólo legítimas sino necesarias. ¿Se puede hacer algo ante el sufrimiento existencial que a todos nos condiciona? Este es el conocido *problema de la redención*, y es una preocupación central en toda la filosofía pesimista. Von Hartmann no rehúye esta problemática y ofrece una respuesta. Su respuesta explica por qué seguimos vivos, por qué a pesar de tanto sufrimiento seguimos procreando y qué podemos hacer al respecto. En última instancia, como veremos, la respuesta tiene relación con tres ilusiones que los humanos empleamos para ocultar y no asumir lo sufrido y poco deseable que es existir.

[1] Ver mi artículo *Pesimismo teleológico* (2020) publicado en Hénadas y mi libro *Entre infinitos* (RiL editores, 2021) para una discusión un poco más elaborada sobre las diferencias entre estas tres corrientes.

[2] No entraré en una discusión detallada acerca de las razones que ofrece von Hartmann para justificar su argumento de que el placer (y en su caso por ende la felicidad) no es biológicamente posible en este mundo. Basta mencionar brevemente que esto se debe, principalmente, a la forma en que funcionan nuestros nervios, cómo procesan el placer y el dolor. Cuando estamos sometidos a estímulos placenteros nuestros nervios se fatigan y se agotan rápidamente. Es cosa de recordar como un placer muy intenso requiere progresivamente exposiciones más altas para sostener los niveles de placer que buscamos. El dolor, por lo demás, se hace presente sin que los busquemos activamente. También ocurre que el dolor lo sentimos sin buscarlo (mientras que el placer tenemos que buscarlo). Es decir, estamos construidos para ser más receptivos al dolor que al placer.

Por qué la vida es mala

Como mencioné arriba, Von Hartmann argumenta que no existir es siempre preferible a existir[3]. Pero existimos. Y la razón de esto se debe a que los seres humanos hemos creado tres ilusiones que nos permiten ocultar la realidad del mundo. De estas tres ilusiones hablaré más adelante, pero antes es pertinente mencionar las razones que ofrece von Hartmann para justificar su postura pesimista ante el mundo. En esa dirección he escogido tres puntos que me parecen importante y procederá a mencionarlos.

Primero, ¿quién no se ha preguntado cuál es el valor de la vida? ¿Es posible la felicidad? ¿Por qué hay tanto dolor y muerte en el mundo? ¿Vale la pena vivir? Estas preguntas existenciales, y otras más, son las preguntas que todos nos hemos hecho en algún momento de nuestras vidas. Más aún, estas preguntas también han ocupado las mentes de filósofos a lo largo de los años. Para von Hartmann es importante saber qué es lo que dijeron estos filósofos porque los juicios que ellos hacen son importantes. Por eso recoge la perspectiva de cuatro filósofos. Parte por Platón, quien ya decía que la no-existencia tiene claras ventajas sobre la existencia. Esto porque si comparamos una noche en que dormimos plácidamente y sin sueños con una noche de sueños o un día ajetreado cualquiera, la noche silenciosa y apacible se presenta como el mejor estado (Hartmann, 1931, p.2).

Por otro lado, Kant afirma que si la vida durase más de lo que ya dura, eso no sería más que la prolongación innecesaria de un martirio (Hartmann, 1931, p.2). Fichte también pensaba que la felicidad en este mundo no era posible porque nada nos podía dejar satisfecho (en esto hay una similitud con la filosofía de Schopenhauer). Nada en este mundo nos puede dejar satisfecho y estamos siempre pensando que *si las cosas fuesen distintas, todo sería mejor* (Hartmann, 1931, p.3). En este mismo sentido, Schelling decía que la naturaleza estaba permeada por la tristeza y que por eso el dolor es *universal* y *necesario* para toda vida (Hartmann, 1931, p.4). En esta revisión de las distintas perspectivas que ofrecen los filósofos, von Hartmann no olvida a Schopenahuer y lo incluye dentro de los pensadores que han proclamado lo malo que es existir.

Pasemos a la segunda razón que ofrece von Hartmann para sostener que la vida es sufrimiento. A pesar de que es interesante saber qué es lo que dicen los filósofos sobre la

[3] En este ensayo haré referencia exclusiva a la obra *La filosofía del inconsciente* de Eduard Von Hartmann. En consecuencia, la fuente original de todas las citas y referencias es *The Philosophy of the Unconscious*, 1931, Routledge. El libro fue publicado originalmente en 1869 y todas las páginas que cito de este texto provienen del volumen III. El libro está escrito en inglés y todas las traducciones al castellano que aquí aparecen han sido realizadas por mí.

existencia, no es el caso que sus perspectivas tengan, necesariamente, una validez universal y menos objetiva. Por muchos argumentos que los pesimistas ofrezcan, en última instancia el mejor juez de la vida es siempre aquel sujeto que *vive la vida*. El mismo von Hartmann pensaba esto y por eso nos presenta una serie de escenarios diseñados para que pensemos por nosotros mismos y evaluemos si la vida es buena o mala, si hay más felicidad o sufrimiento en el mundo. Sin embargo, al hacer esta evaluación, nos topamos ya con un obstáculo que hace muy difícil un juicio equilibrado de nuestras vidas. Por ejemplo, si hacemos el ejercicio de recordar nuestro pasado (nuestra niñez, adolescencia u otro período), lo más probable es que recordemos sólo los buenos momentos. Es decir, nuestros dolores, las dificultades, todos los obstáculos que enfrentamos y las múltiples frustraciones que vivimos pasan al olvido y ya nos las recordamos. O, para ser más preciso, los malos momentos los recordamos *poco* y preferimos quedarnos con los buenos momentos. Por lo tanto, no estamos en condiciones de evaluar nuestro pasado de forma imparcial. En nuestros recuerdos, la balanza se inclina hacia la felicidad, pero en realidad nuestro pasado pudo haber estado más lleno de dolor que placer. ¿Y nuestro futuro? Cualquier proyección que hagamos está condenada a ser una *falsa proyección,* porque la *esperanza* tiñe y condiciona la forma en que imaginamos nuestras futuras vidas. Pensamos que todo puede mejorar, que mi vida progresa, que he aprendido valiosas lecciones del pasado y que a esas lecciones les daré un buen uso. Pensamos que las cosas van a mejorar y que por eso vale la pena seguir adelante con nuestras vidas. En resumen, el futuro traerá más bien que mal. Por la forma en que evaluamos nuestro pasado y proyectamos nuestro futuro, von Hartmann concluye que no podemos hacer una evaluación imparcial de nuestras vidas y que por lo tanto siempre vamos a tender a creer que nuestra vida es mejor de lo que realmente es.

La tercera razón que explica por qué vivir es tan malo tiene que ver con un caso hipotético. Si imaginamos por un instante que se nos ofrece la posibilidad de vivir esta vida que hemos tenido de nuevo, si tenemos la oportunidad de renacer y repetir el ciclo al infinito, ¿qué diríamos? ¿Diríamos que sí? ¿Viviríamos de nuevo, abrazaríamos la posibilidad de repetir todo de nuevo? Esto es lo que se conoce como el *eterno retorno,* y von Hartmann cree que nosotros rechazaríamos esta opción. Es decir, si se nos presentara la opción de vivir de nuevo, diríamos que *no*. Una vida es suficiente. De ser cierto esto (que

la mayoría diríamos que no a repetir esta experiencia), demostraría de manera categórica que la vida no es buena, no es agradable ni placentera[4].

La conclusión que podemos sacar de los dos escenarios que acabamos de ver es que la balanza ya empieza a inclinarse hacia la idea de que vivir es *malo*, que la existencia no es algo que apreciamos intrínsecamente. Parece ser que la no-existencia es preferible a la existencia. No experimentar la vida es mejor que experimentarla. Y para rematar este punto, von Hartmann nos pide que consideremos el siguiente ejercicio. Supongamos que le ofrecen a usted el siguiente experimento. Primero, tenemos la opción de oler el aroma más placentero que podemos imaginar durante cinco minutos. Luego, cinco minutos oliendo algo repugnante. Segundo, podemos saltarnos este experimento. Aunque tengamos muchas ganas de oler ese aroma que tanto nos gusta, hay que recordar que después viene el olor más horrible que podemos imaginar. ¿Valdrá la pena? Esa es la pregunta, el dilema fundamental: preguntarse si, para oler lo que tanto nos gusta, vale la pena pasar por el martirio de tener que experimentar el peor olor que podemos imaginar. Este escenario que nos presenta von Hartmann se repite dos veces más. Una segunda vez con un sonido. Es decir, oír el sonido más hermoso seguido de un sonido horroroso. La tercera vez con el gusto. En estos tres casos se nos ofrece primero la posibilidad de experimentar placer, atracción y luego dolor y repulsión. El contrapunto de estos experimentos es que en cada uno de los tres casos podemos negarnos a participar. Es decir, podemos decir que *no*, que no queremos oler ni oír ni saborear porque es mejor no someterse a esos sufrimientos ni tensiones. ¿Qué diríamos la mayoría? Nuevamente von Hartmann cree que preferiríamos saltarnos esos experimentos. Él cree que no vale la pena tanto sacrificio por obtener un placer por muy intenso que sea. Y si tiene razón (al final cada uno tiene decidir por sí mismo qué haría en esos escenarios), entonces su argumento de que preferimos la tranquilidad que ofrece la no-existencia por sobre la existencia es otro motivo adicional para pensar que, en términos generales, la vida no es buena.

El Inconsciente

Si fuese cierto que la vida es tan mala como von Hartmann (y todos los pesimistas) afirman, entonces surgen casi inmediatamente al menos un par de preguntas. Primero, ¿por

[4] El eterno retorno es un concepto que fue popularizado por Nietzsche y con frecuencia se asocia con él. Al usar este concepto, Nietzsche quería que nos diéramos cuenta de que la vida debemos vivirla al máximo, aprovecharla lo más que se pueda para vivir como si la fuéramos experimentar incontables veces más. La filosofía de Nietzsche es una filosofía de la afirmación (*sí* a la vida) y en ese sentido es opuesta a la filosofía pesimista en cuanto esta última es una filosofía de la negación (*no* a la vida).

qué seguimos aquí? ¿Por qué no nos suicidamos? Y segundo, si seguimos aquí, ¿se puede hacer algo para reducir el sufrimiento? Schopenhauer y Philipp Mainländer tienen respuestas a estas preguntas[5]. Von Hartmann también y su respuesta sólo hace sentido si entendemos algo de su metafísica. Su libro más importante, *Filosofía del Inconsciente,* fue publicado en el año 1869, nueve años después de la muerte de Schopenhauer. En esta obra, von Hartmann intenta lo que para muchos parecía un proyecto imposible: armonizar la filosofía de Schopenhauer con la de Hegel. Ya es bastante conocida la opinión negativa que Schopenhauer tenía sobre Hegel. Lo acusó de ser un charlatán que intentaba aparentar un pensamiento profundo empleando palabras y terminología difícil de entender. También lo acusaba de ser servil al poder, un profesor universitario que vivía en su torre de marfil.

Más allá de estas anécdotas, lo cierto es que entre la filosofía de Schopenhauer y la de Hegel hay una distancia sideral. Mientras que para Schopenhauer el mundo es en su esencia irracional y carente de propósito, Hegel argumenta lo contrario. El mundo entero es guiado por un espíritu (*Geist*) racional y el progresivo desenvolvimiento de la historia humana sigue un curso racional que nos lleva a crecientes etapas de progreso. Hay propósito en el mundo. Y eso lo podemos entender. Por otro lado, la voluntad de Schopenhauer está más allá de la razón, destinada a permanecer oculta (aunque la podemos conocer parcialmente). De lo poco que podemos decir acerca de la voluntad, esto es lo más esencial: es irracional, insaciable y sin propósito.

El gran proyecto de von Hartmann consiste en reunir la razón hegeliana con la voluntad schopenhaueriana en un concepto que él llamó *Inconsciente*. El inconsciente se manifiesta en el mundo a través de una lucha y un conflicto cuyo campo de batalla es la existencia misma. La parte del inconsciente que es voluntad busca el placer, la felicidad y persigue incansablemente satisfacer todos los deseos que tiene. La otra parte del inconsciente –la razón– intenta guiar esa voluntad. Intenta domar y controlarla para entregarle propósito al mundo. Este es el motivo principal por el que von Hartmann puede declarar que este es el *mejor de los mundos posibles* –en acuerdo con Leibniz, aunque por razones muy distintas. Hay que recordar que para Leibniz este es el mejor de los mundos

[5] Aquí puedo mencionar, brevemente, qué proponen Schopenhauer y Mainländer como solución al sufrimiento del mundo. Para Schopenhauer, en última instancia, la única forma de terminar con el sufrimiento inherente a la voluntad es adoptando la vida del asceta. Es decir, como individuo, de mi depende renunciar a los deseos y así *tranquilizar* a la voluntad. Cuando dejamos de seguir los insaciables deseos de la voluntad estamos, en efecto, callándola. Y al callarla, nos salimos de la trampa eterna que es la búsqueda de algún tipo de satisfacción duradera. Para Mainlander, la solución es otra y tiene que ver con la muerte. Dado que para él no somos *voluntad-para-vivir* sino *voluntad-para-morir*, el objetivo, el fin de la vida es la muerte. La única forma, entonces, de terminar con el sufrimiento existencial es muriendo. Al morir logramos satisfacer el objetivo de vida.

posibles porque entre todos los mundos posibles Dios escogió este (debido a que este es el que, en última instancia, permite la mayor cantidad de bien). Por otro lado, para von Hartmann este es el mejor mundo porque la parte racional del inconsciente está haciendo lo mejor que puede para guiar a la voluntad y construir el mejor mundo canalizando y regulando a esa voluntad (voluntad insaciable que busca satisfacer sus deseos a toda costa). Esta es una lucha que en algún momento la razón ganará. Y sólo en ese momento, cuando gane la razón, podrá la humanidad liberarse de esta existencia que tanto sufrimiento genera en todo lo que vive. Esta lucha continua que aún no se resuelve tiene tres etapas –las que von Hartmann llama las tres ilusiones. Cada una de estas ilusiones ha permitido que la especie humana siga existiendo. Sin embargo, cuando las superemos, por fin será posible la redención final.

Las tres ilusiones

La primera ilusión consiste en creer que la felicidad no sólo es posible sino que es *actual*. Es decir, pensamos que ya somos felices. En esta etapa del desarrollo humano, la humanidad vivía bajo la idea de que la felicidad era real y que era posible ser feliz en el día a día. Sin embargo, debido a nuestra biología (punto que elaboré brevemente más arriba) y a incontables bienes en la vida (la juventud, la salud y el amor entre otros) que son pasajeros, pronto nos damos cuenta de que la felicidad no es posible. Por ejemplo, si pensamos que uno de los bienes más preciados por el ser humano es la ausencia del dolor y nos tomamos en serio esta proposición, en poco tiempo nos damos cuenta de que la única condición existencial (o *no-condición-existencial*) que puede ofrecer esa tan anhelada ausencia de dolor es la no-existencia; nunca la existencia misma. Como muestra de lo pasajero y sacrificado que es alcanzar aquellos bienes que nos prometen bienestar y felicidad, podemos tomar el amor como ejemplo. Si pudiéramos de alguna manera colocar en una balanza la cantidad de amor correspondido que hay en el mundo en un momento determinado con la cantidad de amores *incompletos*, imposibles, frustrados, o amores que simplemente han llegado a su fin, pues la balanza se inclinaría fuertemente hacia el *desamor*. Y para los pocos afortunados que tienen la oportunidad de vivir el amor, el llegar a ese punto ha implicado también una serie de sufrimientos que quedan en el camino. Pero, y este punto es importante para von Hartmann, esos males que han quedado atrás vuelven a aparecer una vez más cuando el amor ya se ha logrado. Dice,

> Así pues, el goce real en la unión de los amantes no sólo debe pagarse de antemano con miedos, angustias y dudas, es más, desesperación no sólo a menudo pasajera, sino

> que posteriormente de nuevo con el dolor del desencanto– ese goce, la percepción de cuyo ilusorio carácter en el momento del disfrute mismo, sólo puede ser evitado por la violencia del impulso que suspende, o incluso corrompe, el juicio. (Hartmann, 1931, p. 38).

Lo que queda, entonces, es no sólo sufrimiento para alcanzar el amor, sino que una vez alcanzado ese bien, el desencanto y el dolor están nuevamente a la vuelta de la esquina. Así, la idea de que somos ya felices en este mundo pronto se descubre como una ilusión, un engaño[6]. Lo que sucede, entonces, es que pasamos a crear una nueva ilusión. Es decir, dado que nos damos cuenta de que la felicidad no es alcanzable aquí y ahora, pasamos a pensar que la felicidad es posible en el futuro.

Tenemos la segunda ilusión. Seguimos pensando que la felicidad es posible, pero ahora pensamos que esta existe más allá de este mundo. Von Hartmann parte mencionando a la figura de Jesucristo como un ser que parte asumiendo lo desdichada que es la existencia en este mundo. Más aún, el mensaje de redención que trae es un mensaje dirigido principalmente a todos aquellos que sienten la miseria de la existencia, los pecadores, los marginados, los pobres y los enfermos (Hartmann, 1931, p.79). En última instancia, la redención final a través de Cristo es posible en la medida que «todos lo sigan en su rechazo a este mundo y vivan en la fe y esperanza del mundo más allá» (Hartmann, 1931, p.80).

Sin embargo, esta idea de que nuestra alma puede sobrevivir nuestro cuerpo y pasar así a un tipo de existencia distinta a la que tenemos ahora resulta ser, también, una ilusión. Con nuestra muerte, nuestra individualidad es destruida (Hartmann, 1931, p.83). Von Hartmann se apoya en la argumentación de algunos filósofos (Platón, Kant, Spinoza y Schelling) para respaldar la incongruencia que hay detrás de la creencia en la inmortalidad de nuestra alma. La derrota de esta segunda ilusión es clave porque permite enterrar el *ego* lo que a su vez nos permite avanzar hacia la tercera, y última, ilusión. Y este entierro del ego es fundamental. Lo que tenían en común las primeras dos ilusiones era que ambas centraban la felicidad en el individuo. La primera ilusión sostenía que *mi* felicidad era posible, que era real. La segunda trasladaba *mi* propia felicidad al más allá. Pero una vez que la ilusión del ego cae, estamos preparados para aceptar que el bien podría estar ubicado en el

[6] Aunque ya mencioné anteriormente que von Hartmann menciona una serie de otros bienes que nos mantienen con ilusiones, aquí quiero ofrecer una lista más exhaustiva. Una lectura y estudio más detallado del argumento presentado por von Hartmann requiere extenderse sobre estos bienes y cómo funcionan, cosa que no haré en este artículo debido a consideraciones de brevedad. La lista: salud, juventud, libertad, hambre, amor, compasión, amistad, tranquilidad doméstica, vanidad, honor, ambición, fama, poder, religión, inmortalidad, ciencia, arte, dormir, los sueños al dormir, la comodidad, la adquisición de bienes.

conjunto, en el colectivo. En última instancia es un reconocimiento de que todos somos *uno*, que todos somos *inconsciente*. Y es este giro hacia el colectivo el que nos permite generar la tercera y última ilusión.

La tercera ilusión consiste en volver a este mundo, pero esta vez pensamos que hay algún propósito cósmico, un proceso histórico que guía a la humanidad en su conjunto hacia una felicidad futura (se aprecia claramente la influencia hegeliana en este punto). Ya no se trata de obtener mí felicidad personal, se trata del progreso y del bien de la sociedad entera. Sin embargo, lo cierto es que este progreso social no es realmente un avance hacia la felicidad. Más bien es un proceso de ir removiendo, poco a poco, dolores y sufrimientos. Con cada remoción de algún mal que logramos, sentimos que *progresamos*. Pero lo que realmente está ocurriendo es que la humanidad va *mitigando* males, no *construyendo* positivamente felicidad (Hartmann, 1931, p.113).

Por lo demás, no es que el progreso social no entregue ciertos bienes que todos anhelamos. Lo que ocurre es que con cada bien que la sociedad puede satisfacer, aparecen nuevas demandas y con esas nuevas demandas llegan las nuevas carencias (y sin olvidar que, como descubrimos en la primera ilusión, la satisfacción de los bienes suele ser además *pasajera* y *efímera*). Tomemos por ejemplo la educación. Una de las ventajas del progreso social es que el acceso a la educación es más fácil y está más extendida. Sin embargo, la educación, el conocimiento, no hace más que aumentar nuestro descontento con el mundo. Mientras más sabemos de él, más sabemos que por mucho que la sociedad *progrese*, hay males que nunca podrán ser eliminados[7]. Entre estos, las enfermedades, el envejecimiento, nuestra subordinación a la voluntad, el poder de los otros y el descontento en general (Hartmann, 1931, p.103). Nuestra fe en el progreso social como forma de alcanzar la tan buscada felicidad termina de derrumbarse cuando nos damos cuenta que el avance de la sociedad, con la disponibilidad de mayores recursos para satisfacer mis deseos, no hace más que crear nuevas necesidades y nuevos deseos. Por eso es posible afirmar que con el avance de la historia crece no sólo miseria, sino la conciencia de nuestra miseria (Hartmann, 1931, p.115).

Ya no queda nada más. Una vez que entendemos el carácter ilusorio de la felicidad, una vez que la razón entiende que, a pesar de todos sus esfuerzos, ya nada más puede hacer, el ser humano supera las tres ilusiones y así llega a la última realización.

[7] De hecho von Hartmann es bastante explícito en decir que mientras menos desarrollo intelectual se tenga, más feliz con el mundo se está.

Extinción

En este punto la razón ha triunfado. Pero ha triunfado no porque ha logrado domar la voluntad o porque por fin ha llevado a la humanidad hacia la felicidad. No. Ha triunfado porque se ha dado cuenta que nada se puede hacer para cambiar el carácter esencialmente desdichado de toda la existencia. Y esta realización nos lleva a darnos cuenta de que, si alguna solución hemos de encontrar, pues esta se encuentra en la desaparición, en la extinción de todo lo que existe. Von Hartmann dice, de forma elocuente, que llegará el momento en que

> La humanidad ya vieja, no tendrá heredero a quien legar su riqueza acumulada, ni hijos ni nietos, cuyo amor pueda perturbar la claridad de su pensamiento. Entonces, imbuido de esa sublime melancolía que uno suele encontrar en los hombres de genio, o incluso en los ancianos altamente intelectuales, flotará como un espíritu glorificado sobre su propio cuerpo, por así decirlo, y como Edipo en Colonos en la anticipación de esa paz que entrega la no-existencia, sentirá las penas de su existencia como si le fueran ajenas, ya no *pasión*, sino sólo *autocompasión* (Hartmann, 1931, p 117).

Ese será nuestro fin, el fin de la historia humana. Y ese fin se obtendrá, probablemente, a través de una decisión consciente de no procrear. Es decir, el camino hacia la redención pasa por la aceptación universal de una postura antinatalista. Pero que ese sea el fin de la historia humana no significa que sea el fin del proceso universal que despliega el inconsciente. Este punto es importante porque la tan ansiada extinción de la vida no se limita a la desaparición de la especie humana. Más bien se trata de lograr, en algún momento, la negación *cósmica* de la voluntad. Que nosotros desaparezcamos es, en términos cósmicos, irrelevante. Esto porque, aunque la humanidad completa desaparezca, es posible que el *inconsciente* cree nuevas especies, nuevos individuos que le darían curso a un nuevo ciclo de sufrimiento.

Dado lo anterior, von Hartmann es claro en decirnos que en estricto rigor no sabemos cómo, cuándo o dónde será negada la voluntad cósmica. Lo más probable es que la especie humana sea la encargada de negar dicha voluntad adoptando el antinatalismo, pero esto no es seguro. Hay otras posibilidades. Por ejemplo, que alguna otra especie sobre nuestro planeta surja en reemplazo del Homo sapiens. Y que esta especie, tomando todo lo aprendido y avanzado por nosotros, sea la encargada de darle el último golpe a la voluntad. Otra posibilidad es que la vida completa desaparezca sobre la Tierra y que terminen siendo seres de otros planetas los encargados de negar la voluntad cósmica (Hartmann, 1931, pp. 131-137).

Al final hay algo de optimismo en von Hartmann. Ese optimismo deviene en una esperanza que le permite creer en el triunfo de la razón por sobre la voluntad. Es por eso que, en últimos términos, él cree que todo indica que la especie humana es la que está llamada a superar todas las ilusiones y adoptar la actitud pesimista. Y aunque aún nos queden muchas generaciones por vivir (no sabemos si serán pocas o muchas), es razonable suponer que en algún momento la conciencia pesimista se convertirá en la fuerza dominante de tal manera que la humanidad completa (o al menos una gran parte de ella) tomará la decisión de renunciar y negar la voluntad cósmica que sostiene todo.

Bibliografía

HARTMANN, E. (1931) *The Philosophy of the Unconscious*, London: Routledge.

El sufrimiento como condición necesaria para la acción. Introducción al pesimismo de Emil Cioran

Suffering as a necessary condition for action. Introduction to Emil Cioran's pessimism

Paula Román Cañamero

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

En el presente artículo se realiza un bosquejo de algunas obras y vivencias del pensador rumano Emil Cioran que están vertebradas por la experiencia del dolor existencial como elemento indispensable y previo a la acción, en la medida en que una experiencia capital del sufrimiento puede conmover, transfigurar al ser humano e impulsarlo para cometer determinadas acciones, tanto políticas como personales.

Palabras clave: Cioran, pesimismo, sufrimiento, fascismo, transfiguración.

ABSTRACT

This article outlines some of the works and experiences of the Romanian thinker Emil Cioran which are structured by the experience of existential pain as an indispensable element and prior to action, to the extent that a capital experience of suffering can move transfigure the human being and encourage him to commit certain actions, political and personal.

Keywords: Cioran, pessimism, suffering, fascism, transfiguration

Consideraciones previas. Simbiosis entre vivencias y escritos

Dentro del pensamiento de Emil Cioran, de gran complejidad y también de suma importancia, son más conocidos sus escritos parisinos en los que se vuelcan preocupaciones de tono existencialista y a veces incluso nihilista. Sin embargo, hasta la década de los años cincuenta del pasado siglo sus motivaciones daban cuenta e intentaban responder a una inquietud antropológica a la par que política.

Aun siendo tarea compleja realizar una descripción completamente clara del contenido de sus escritos, a menudo fragmentarios y sembrados de metáforas e ironías, en el presente texto se va a recoger un bosquejo general del elemento que puede ayudar a entender mejor su obra porque lo atraviesa por completo. Este elemento no es otro que el sufrimiento (físico y antropológico). De modo que debemos preguntarnos —y dar respuesta— a los siguientes interrogantes: ¿es necesaria la incomodidad interior para que un individuo se decida a crear nuevos valores políticos o religiosos? ¿Puede albergar el pesimismo filosófico alguna fuerza movilizadora para el cambio?

Dado que su producción intelectual está íntimamente vinculada con sus vivencias más personales, aludiré significativamente a hechos biográficos de Cioran, comenzando por unos breves apuntes sobre sus orígenes.

Cioran nació en 1911 en Răşinari, una población del condado transilvano de Sibiu (Rumanía), que por aquél entonces pertenecía al Imperio austrohúngaro (1867-1918). Hijo de Emiliano Cioran (un sacerdote ortodoxo) y Elvira Cioran, el mediano de tres hermanos, recuerda su infancia en las montañas de los Cárpatos como la época más feliz de su vida. Debo hacer un pequeño inciso y mencionar que Transilvania es una de las naciones más antiguas de entre las que conforman Rumanía, pero hasta 1918 no pasó a formar parte de ella. Previamente había estado supeditada al Imperio otomano y posteriormente al Imperio austrohúngaro, por lo que era natural que surgieran movimientos y deseos de autodeterminación que se materializaron en el ensalzamiento étnico de la población, y de Transilvania como un lugar idílico, paradisíaco. Cioran participó de esa herencia, y llegó a decir respecto a su estancia en Sibiu que «*si la palabra paraíso tiene algún significado, entonces debe aplicarse a ese periodo de mi vida* no siendo el resto más que un deslizamiento progresivo fuera de esa plenitud inaugural» (Liiceanu, 1995, p. 10).

A consecuencia de que, en 1921 y a la edad de 10 años, fue obligado a marchar de ese paraíso e instalarse en Sibiu para continuar sus estudios, comenzó a padecer insomnio. Tenemos en este periodo (de 1921 a 1927) las dos primeras conmociones que

experimenta Cioran y que son claves para entender su pensamiento. En este punto podemos establecer un símil entre los prematuros acontecimientos de su vida y el esquema bíblico del pecado original: en primer lugar, tenemos la expulsión de su *espléndido Răşinari,* el abandono forzado de sus orígenes más terrenales, históricos y genealógicos. Tras esta primera conmoción, su estancia en Sibiu acompañada de los desvelos reiterados le empuja a la caída, pues en esos desvelos descubrió la inanidad de la filosofía.

Cioran había comenzado a leer a pensadores como Kant, Schopenhauer o Dostoievski a los 15 años. Más tarde se matriculó en la Universidad de Bucarest (1928-1932) para doctorarse en filosofía con una tesis sobre Henri Bergson. Pero todas esas lecturas que antaño le suscitaban interés y sembraban la posibilidad de poseer la Verdad, pudiendo desvelar así el sentido de todo cuanto acontece, se mostraban ahora inertes, inánimes. Sus intentos por intentar llenar la Nada que subyace a lo que existe, por «*reducir lo irreductible*» a conceptos, eran intentos absurdos y contrarios a la realidad más inmediata. Dicho rechazo quedará descrito así en sus obras, como por ejemplo en el *Breviario de podredumbre*, donde dedica varios epígrafes a la incapacidad de la filosofía, preguntándose «¿Quién no está expuesto, por sorpresa o por necesidad, a un desconcierto irrefutable, quién no levanta entonces las manos en oración para dejarlas caer a continuación más vacías aún que las respuestas de la filosofía?» (Cioran, 1977, p. 65).

Siendo así, para Cioran, el formalismo, la imposición lógica y las abstracciones conceptuales no nos dicen nada. Lo que verdaderamente describe y define la existencia es la incomodidad interior, el estar presos de una tensión interior que nace de y en la soledad y los desvelos. Cioran sufrió esa tensión entre 1926 y 1927, y fue una conmoción gravísima. En ese momento, dirá, «se apodera de ti sin la menor preparación un sobrecogimiento inmediato. El ser se ve sumido en una plenitud extraordinaria o, mejor dicho, en un vacío triunfal. Fue la experiencia capital, la revelación directa de la inanidad del todo» (Cioran, 1997, p. 136).

A partir de ese momento, su vida estará llena de conmociones que intentará hacer extensibles a sus coetáneos rumanos primero y a sus textos parisinos después.

Segunda conmoción: culmen de su maduración como reaccionario

Durante su estancia en Bucarest, tuvo sus primeros contactos intelectuales con la Guardia de Hierro (*Gard de fier*). Un movimiento nacionalista asentado ideológicamente en el fascismo y la religión ortodoxa, que triunfó ligeramente en el periodo de entreguerras. Como se ha indicado anteriormente, toda Rumanía estaba supeditada social, cultural y

políticamente al Imperio austrohúngaro, y el descontento por la falta de identidad propia marcaba a algunos estratos de la sociedad. Siendo así, movimientos como la Guardia de Hierro constituían una suerte de esperanza rectificadora y salvífica de la situación, por lo que es entendible que un joven reaccionario como Cioran se mostrase afín a algunos aspectos teóricos de este.

Así las cosas, el sentimiento de indignación ante la pasividad de sus coetáneos, esa falta de espíritu le llevará a sentir fascinación por el nazismo que presenció en su viaje a Berlín en 1933. Fascinación que hará a Cioran ensalzar los aspectos estéticos del nacionalsocialismo y no tanto su ideología.

En una entrevista dada durante sus últimos años de vida, cuando le preguntaron si se sentía identificado con el fascismo, Cioran afirmó que «sí, pero no eran sus ideas lo que me interesaba, sino más que nada su entusiasmo [...]. Lo que me interesan en ese caso son los alemanes, no los nazis. [...] Mi punto de vista siempre ha sido estético y no político» (Cioran, 1997, p. 137).

Tras una estancia de dos años en Berlín regresa a Rumanía donde contempla un panorama que le *transfigura* internamente, provocándole una revelación casi mística que materializa en un texto reprochador e incendiario que lanza hacia sus coetáneos. El horizonte histórico de su nación está plagado de conformismo a consecuencia del individualismo y la falta de espíritu religioso. Esta comodidad pasiva ha socavado la capacidad de crear nuevos valores, frente a aquellas naciones que poseen orgullo propio y son protagonistas de la Historia (como Alemania durante el nazismo o Francia con sus múltiples revoluciones).

Y es que, según entiende Cioran, si estas naciones se han situado en la primera fila del horizonte histórico es porque actuaron como un organismo vivo[1], porque no abrieron una brecha entre sus valores —religiosos, políticos…— y aquellos individuos que los han creado. En otros términos, los intelectuales rumanos no son originales en la medida en que prefieren repensar las ideas anteriores a su tiempo y provenientes de otras mentes antes que salir del regazo de lo ya dado, de lo prototípico y dar origen a nuevos valores que hagan a Rumanía un hueco en la Historia. Y la «culpa» de esa falta de originalidad y espíritu

[1] Cioran se vio influido por Oswald Spengler y su obra *La decadencia de Occidente* (*Der Untergang des Abendlandes*) publicada entre 1918 y 1922. En esta obra, Spengler postula un modelo histórico según el cual es viable hablar de organismo cultural (en vez de *sistema cultural*) el cual tiene una determinada esperanza de vida y un sino predecible. Así dirá: «yo veo en la historia universal la imagen de una eterna formación y deformación, de un maravilloso advenimiento y perecimiento de formas orgánicas. El historiador de oficio, en cambio, concibe la historia a la manera de una tenía que, incansablemente, va añadiendo época tras época» (Spengler, 1966, p. 19).

es consecuencia de la Modernidad que ha hecho de la pasividad una actitud, pero dirá Cioran (1997, p. 168) que «*la pasividad no podría ser un desenlace*».

Por lo que, decidido a movilizar y transfigurar a sus coetáneos escribe *Transfiguration de la Roumanie* (1936) donde alude a *la tragedia de las culturas pequeñas*[2] y recalca el orgullo herido y el complejo de inferioridad del que naciones como Rumanía o Serbia han sido presas, siendo denominadas formas menores de la vida histórica, en las que el futuro no puede concebirse sin un ejemplo (Cioran, 2009).

Para estas, no haber tenido relevancia ni política ni culturalmente se debe a que siempre han estado supeditadas al Imperio austrohúngaro, siendo imposible la autodeterminación. Este ambiente de insatisfacción provocó la gestación de movimientos reaccionarios ante *la camisa de fuerza* que este dominio implica. Sin embargo, Cioran no albergaba muchas esperanzas en su nación, y les dirigía estas palabras en *Soledad y Destino*: «[…] nosotros, los rumanos, jamás seremos artífices de una gran cultura, que nos mantendremos a la sombra de la historia, en un anonimato estéril y mediocre» (Cioran, 2019, p. 133). No entraré en profundidad en ese texto, pero es arquetípico para entender la visión que Cioran tenía sobre el lugar de su país dentro del devenir histórico.

Frente a la indiferencia y pasividad del individuo, Cioran demanda la necesidad de que los intelectuales alberguen un espíritu religioso, un espíritu que tiene «un deseo de absoluto, un deseo de abrirse a lo ilimitado, de romper el opresivo orden de unas formas de vida estrechas, de superar lo relativo y lo histórico» (Cioran, 2019, p. 8). Cioran —como es habitual— no deja nada escrito que refiera concretamente a lo que entendía por espíritu religioso. No obstante, a partir de sus obras se puede dilucidar que se refiere a una suerte de sensación interna, de comunión entre individuos que tienen un mismo fin. Habla de espíritu desde el marco de la ortodoxia en el que creció y por el que se vio notablemente influenciado, pero toma distancia en lo referente a la praxis religiosa y la creencia teísta. Cuando demanda la necesidad de que sus coetáneos se vean afectados por ese *espíritu* de creación, quiere decir que están anulados, indiferentes, mortificados. Necesitan ser vivificados. Y esto solo es alcanzable mediante una transfiguración.

El relativismo histórico y la distancia con su propia historia son los que han provocado una pérdida de sentido en el hacer en tanto que pensamiento y en tanto que actividad. El interés por la historia es síntoma de decadencia porque supone la supresión del espíritu creador y su sustitución por una aprehensión extensiva, a la comprensión de sí

[2] Estas ideas también aparecen en *Soledad y destino,* un conjunto de textos escritos entre 1933 y 1944 cuya lectura recomiendo encarecidamente.

mismo, a la caída retrospectiva en el mundo (Cioran, 2009). El historicismo ha aniquilado todo espíritu absoluto que lejos de progresar e irse superando, se aleja y examina como un extraño de sí mismo. Esa es la carencia que ha impedido a Rumanía entrar en la Historia: la de la inclinación ciega y primordial, ese impulso que vio en el nazismo, en la Revolución Francesa y también en España, y que llevaron a estas naciones a proyectarse irremediablemente en el umbral universal. Oswald Spengler influenció a Cioran; este primero afirmaba que «¡Cultura y civilización, esto es, un organismo nacido del paisaje y un mecanismo producto del anquilosamiento! El hombre culto vive hacia dentro; el civilizado, hacia fuera, en el espacio, entre cuerpos y hechos» (Spengler, 1966, p. 263).

Llegados a este punto, es conveniente detenerse brevemente en la etapa de contacto entre Cioran y la Guardia de Hierro. Cuando este se encontraba en Bucarest haciendo su tesis doctoral comenzó a frecuentar clubes y espacios donde se reunían jóvenes que veían que su país estaba en manos de extranjeros y sus puestos de trabajo peligraban. En este ambiente de descontento y crispación se fue organizando un movimiento político (la *Legión De San Miguel Arcángel*) y posterior milicia conocida como *Gard de fier*; que si bien tuvo una corta existencia (1927-1941) supuso un impacto en la vida del joven Cioran por dos razones: la primera es que en las bases ideológicas del movimiento se encontrase un fervor religioso digno del nazismo. Este fervor demandaba la necesidad de un mesías (Corneliu Zelea Codreanu, Adolf Hitler…) que encabezase la misión de salvación y un grupo de fieles que sientan con su espíritu la necesidad de hacer a Rumania un hueco en la historia, rompiendo la camisa de fuerza que la retiene desde hace siglos. Así lo afirmará en 1977:

> Lo que hoy me lleva a la desesperación más profunda es que Occidente ya no cree en sus propios valores y en su misión. En la vida, tanto en el plano individual como en el plano público, el hombre debe tener confianza en sí mismo, aunque sobreestime sus capacidades. (...) Los individuos –y también las naciones– necesitan cierta megalomanía. Cuando no nos creemos excepcionales, importantes, irremplazables, estamos perdidos. (Cioran, 1996, p. 151)

El segundo hecho fue la presencia ideológica de ese ímpetu que, rebasando las fronteras propias de la religión como creencia y práctica, debía instalarse también en la esfera de la interioridad y el pensamiento. El ímpetu, nacido en el sufrimiento de una nación esclava y perdida, debía transformar al sujeto desde la comodidad de la quietud y lo estático a la incomodidad de la tragedia y lo efímero. La Guardia de Hierro partía ideológicamente del esquema bíblico del Paraíso, la Caída y la Redención, porque entendían que Rumanía

había perdido su independencia (cultural, política, etc.) —paraíso y posterior caída— y solo a través de la experiencia de ese sufrimiento provocado por la caída y su asunción, su digestión, es posible una redención para el país.

> Escuchad a los alemanes y a los españoles justificarse: harán resonar a vuestros oídos siempre el mismo estribillo: trágico, trágico... Es su modo de hacernos comprender sus calamidades o sus estancamientos, su manera de realizarse....
>
> Mientras que en los Balcanes oiréis a propósito de todo: destino, destino... Así disfrazan sus tristezas inoperantes los pueblos demasiado cercanos a sus orígenes. Es la discreción de los trogloditas (Cioran, 1983, p. 26).

Así, para cambiar la situación es preciso que la población sea capaz de albergar un espíritu religioso, ligado a la experiencia de la tragedia, que los lleve a experimentar un éxtasis místico donde se les revele esa convicción de que *todo es nada.* El convencimiento y la experiencia de lo efímero e insustancial de toda acción y todo pensamiento es la única forma de tener fuerzas para cambiar las cosas pues «[…] una cultura no se individualiza en la historia sino mediante las creaciones, cuyo nacimiento es inconcebible fuera de una subjetividad ansiosa y atormentada» (Cioran, 2019, p. 132). La experiencia de la nulidad del todo ha de servir como punto de partida porque si todo es transitorio ¿por qué hemos de encasillarnos en una parcela de insatisfacción permanente? Si todo es en vano, también el sufrimiento es absurdo y por eso hay que luchar por alejarlo.

Esta afirmación parece denotar cierto nihilismo, pero nada más lejos. Se trata de un pesimismo que invita a la acción porque sitúa al individuo en la incomodidad, en la tristeza y el hastío. Una vida sin tensión interior ni conflictos, sin sufrimiento e intranquilidad e inserta en moldes fijos que no contemplan variación... Esa vida es una caricatura. Todo lo escrito por intelectuales que así viven no poseen «ni una sola página de sinceridad profunda, en la que el hombre se enfrenta» (Cioran, 2019, p. 11). Encuentra en el radicalismo y el fanatismo religioso cierta vía de escape ante la insoportable conciencia de su finitud, sobre la que había reflexionado largo y tendido en sus insomnios pues «la acción como fin en sí misma es el único medio de volver a la vida» (Liiceanu, 1995, p. 22). Frente al conformismo, visión de cambio; frente al orgullo herido, una cura de relevancia histórica; frente al individualismo, comunión espiritual nacida de experimentar el sinsentido.

Como se mencionó anteriormente, esa aspiración no ha sido consumada porque falta el sustrato orgánico e irracional que sí contiene el nazismo y la visualización del objetivo común en la población. El pueblo rumano se ha acomodado en la «tranquilidad de una existencia burguesa» que carece de luchas internas, conflictos y perspectivas futuras. Y para

Cioran lo que debe caracterizar al pueblo es precisamente lo contrario: «el temor al equilibrio, a la tranquilidad, el miedo a entrar en formas y moldes inamovibles, que constituyen una muerte prematura». Pero hay que indicar que esa caracterización que Cioran hace de la interioridad del sujeto nunca rebasa la subjetividad para formar una ideología política. Pues a pesar de sus afinidades con la Guardia de Hierro en escritos posteriores de entre 1933 y 1944 se mostrará contrario al bipartidismo político (conservadores y reaccionarios), ya que entiende que el optimismo y la fe ciega en que a través de la organización política todos los conflictos del individuo y la sociedad quedarán subsanados, es contraria a la verdadera naturaleza del impulso del cambio.

Para Cioran, la Rumanía de aquel entonces no necesitaba un rescate basado en la guerra ideológica ni la asociación colectiva. El problema era que, por un lado, el historicismo había desplazado el origen de todo conflicto desde la antropología a la ideología, y, por otro lado, el hombre moderno, con su acción y optimismo, estaba tan inserto en su propio devenir que no era capaz de extraerse de ese flujo, enajenarlo y reflexionar sobre él. Dicho en palabras de Cioran (2019, p. 127-128) él no cree en ninguna doctrina porque «el imperativo de la historia no puede anular una perspectiva antropológica según la cual la fuente de la inconsistencia del mundo social e histórico no reside en la insuficiencia de los sistemas ideológicos como tal, sino en la irremediable insuficiencia del hombre y de la vida»

Tercera conmoción: ruptura con su patria y su perspectiva política.

En este punto de su vida, cerca de 1937, decidió viajar a París con la intención de establecerse como becario y así finalizar sus estudios doctorales que comenzó en Bucarest en 1928. Pero una vez en tierras galas, se dedicó a recorrer el país en bicicleta, durmiendo en albergues y desentendiéndose de sus obligaciones académicas. En 1947 fue víctima de una nueva conmoción, esta vez lingüística, mientras traducía al rumano una obra de Mallarmé y como fruto de esta experiencia cuasi mística se decidió a repudiar no solo sus afinidades teóricas pasadas sino también de su lengua natal y nación. Para Cioran, «escribir en una lengua extranjera es emanciparse, es liberarse del pasado propio» (Cioran, 1997, p. 109) pero esa emancipación no fue fácil ya que aprender a leer y escribir francés supuso todo un reto ya no sólo por las dificultades que la adquisición de esas capacidades implica, sino también porque el rumano parecía retratar fielmente la crudeza de sus palabras mientras que el francés no poseía la misma rudeza y carecía por tanto del elemento impactante de unas palabras certeras y *desmetaforizadas*.

A partir de ese momento, comenzó a considerarse un apátrida y a partir de 1949 acabó confirmando lo que sus desvelos de juventud le venían susurrando y es que «el hombre es el ser delirante por excelencia, presa de la creencia de que algo existe [...]. La realidad es una creación de nuestros excesos, de nuestras desmesuras y de nuestros desarreglos. […] Pues la vida se crea en el delirio y se deshace en el hastío» (Cioran, 1977, p. 30-31). Incluso en una carta a su hermano Aurel llegó a sentir rechazo ante su producción de juventud —concretamente hacía *La transfiguración de Rumanía*— al darse cuenta de que su afinidad hacia cierta tendencia ideológica y su participación intelectual en un intento por revivir a Rumanía no respondía más que a una *mera agitación,* pues al final toda implicación en asuntos temporales solo es fruto de los afectos[3].

Es por eso por lo que la producción intelectual de Cioran es clasificable en dos periodos, al igual que la wittgensteiniana, entre sus obras rumanas que abarcan desde *En las cimas de la desesperación* (1933) hasta *Lágrimas y santos* (1937) donde se consideraba en cierto modo un patriota y en sus obras parisinas que se inauguran con *Breviario de podredumbre* (1949) hasta sus últimas obras, como *Historia y utopía*[4] (1960) donde impera un estatuto apátrida y metafísico. Así, diría posteriormente en una entrevista que es «jurídicamente apátrida y eso corresponde a algo profundo, pero no ideológico ni político, es mi estatuto metafísico. Quiero carecer de patria, de identidad» (Cioran, 1997, p. 102).

Con todo, a pesar de afirmar en las C*onversaciones* que se había alejado de todo aquello que le colmó en su juventud, la inquietud originaria de sus palabras y reflexiones se mantenía intacta. Y es que Cioran es un pensador que escribe desde y por las entrañas por lo que intentar buscar en su obra una cierta corporeidad al margen de sus vivencias y emociones es absurdo e induce a la incomprensión de la misma.

Por otro lado, esa escisión que mencionaba anteriormente no es total y limpia porque encontramos resquicios del joven Cioran en sus escritos parisinos, por ejemplo, cuando afirma que su estatuto es metafísico cuando demandaba la conciencia absoluta y el espíritu religioso a sus coetáneos, porque «la metafísica entraña una reflexión transhistórica. Se ocupa de la esencia, de lo inmutable. Trasciende lo temporal, *no avanza*» (Cioran, 1997, p. 172) por lo que siempre tuvo ese deseo de ubicarse en un plano teórico-existencial que trasciende lo temporal, que abandona el relativismo histórico, cultural, religioso y político. Y ese plano no es otro que la inclinación reiterada a la negación y el goce por el no, el

[3] La cita textual sería la siguiente: «A veces me pregunto cómo pude escribir La transfiguración de Rumanía [...] Cualquier participación en las vicisitudes temporales es mera agitación» (Liiceanu, 1995, p. 24).
[4] La obra contiene textos diversos que Cioran escribió pero que en ningún caso agrupó bajo ese título. Se trata de una agrupación ajena a las intenciones literarias del autor.

asumir que el sinsentido opera en todo cuanto existe y que, por ende, frente al estancamiento vital e ideológico, debemos desarrollar un escepticismo moderado y la capacidad para cambiar de parecer, de no habitar permanentemente una postura.

Para Cioran, el entusiasmo exacerbado propio de las bestias da pie a la intransigencia ideológica y aniquila toda neutralidad ya que a consecuencia del fanatismo el ser humano inocula en su vida esas ideas y «proyecta sus llamas y sus demencias; impura, transformada en creencia, adopta figura del suceso: el paso de la lógica a la epilepsia se ha consumado» (Cioran, 1977, p. 19). Su acercamiento a cuestiones de índole política mudará a lo largo de su vida desde el centro de la acción —posturas reaccionarias muy próximas al fascismo rumano— al margen de toda praxis política, en beneficio de la exclusiva reflexión filosófica sobre cuestiones políticas. Sin embargo, este no-posicionamiento no es un corte limpio. Cioran, aunque rechazó sus *excesos de juventud* no se opuso frontal y abiertamente contra ningún tipo de radicalismo ideológico, menos aún contra la Guardia de Hierro.

Si bien es cierto que su neutralidad pretendida parece aliviar la tendencia a ciertos extremos, el caso es que, al mostrarse crítico con la democracia, no quedan bien definidos los límites de su postura. Supongo que se debe precisamente a su premisa vital del no posicionamiento o, mejor dicho, del posicionamiento en la reiterada negación.

Y como he mencionado anteriormente, el desapego a lo político y lo filosófico también lo hará desde el lenguaje, pues para Cioran «no se habita un país, se habita una lengua» (Cioran, 1987, p. 28). Partiendo de esa afirmación, el lenguaje filosófico con su formalismo y estética al buscar reducir lo irreductible a un concepto vacío, aniquila toda fuerza subjetiva y emancipatoria. Por eso al establecerse en Francia deja de lado el desarrollo argumental y se centra en escribir solo el fruto de sus pensamientos. A través de la escritura no pretende decirle a nadie cómo pensar ni dónde afiliarse, sino liberarse a sí mismo de esa agitación interior propia de los intelectuales y que antaño demandaba. Siendo así los acontecimientos, algunos estudiosos de su figura confirman la escisión entre el Emil Cioran que escribía en rumano y con cierta extensión literaria y argumental, y el que firmaba con una M de Michel, escritor de aforismos centrado en mostrar ya no un análisis exhaustivo del proceso que le ha llevado a tales afirmaciones, sino el resultado de dicho proceso. Ese resultado no es más que la batalla interior únicamente tratable y soportable gracias a la escritura, que pasó a tener un fin terapéutico.

> La base de la vida interior comporta una tragedia dolorosísima, que consiste en el antagonismo entre las tendencias a enquistarse, a realizar y cumplir un destino interior, que es igual a la muerte, y las aspiraciones del hombre a renovar permanentemente el

> contenido de su vida espiritual, a mantenerse en una continua fluidez, a rehuir la muerte. (Cioran, 2019, p. 11)

Así, tras una existencia atormentada pudo establecerse en una buhardilla en el Barrio Latino y dedicarse única y exclusivamente a su sanación ya que desde su habitar en la negación rechazaba toda intención de bosquejar alguna Verdad o solución definitiva, ya fuera dentro de la filosofía, la moral o la política. Afirma así en *Ese maldito yo* que «no deberíamos hablar más que de sensaciones y de visiones: nunca de ideas –pues ellas no emanan de nuestras entrañas ni son nunca verdaderamente *nuestras*» (Cioran, 1987, p. 69).

Consideraciones finales: Recapitulación

A modo de síntesis de las ideas presentadas, se ha visto cómo la vida del filósofo está íntimamente vinculada a sus escritos, cuya forma y contenido dan cuenta de un sufrimiento que le atraviesa y del que, por otro lado, no reniega. La condición sufriente del ser humano parece encontrar en Cioran un lugar donde hospedarse frente a todas aquellas maneras de entender el sufrimiento que buscan alejarlo, maquillarlo y eliminarlo de la ecuación vital.

Tres son las conmociones que vertebran su vida: la primera de ellas es la expulsión de esa tierra paradisíaca escondida entre Los Cárpatos y cuya estancia recuerda como el único periodo en el que fue realmente feliz. La segunda se trata del desarrollo de un trastorno del sueño ocasionado por la vida en la ciudad de Sibiu y sus ritmos frenéticos y ruidosos de vida que nada tenían que ver con los del mundo campesino. La tercera y última conmoción fue la revelación que experimentó mientras traducía una obra francesa al rumano.

A través de la selección de obras y citas he querido resaltar precisamente cómo el sufrimiento que experimenta le lleva a determinadas acciones y elecciones teóricas, pasando por su afinidad a ideologías fascistas que queda retratada en obras como *La transfiguración de Rumanía*, *En las cimas de la desesperación* o en fragmentos de *Soledad y destino* hasta llegar a la asunción de un escepticismo radical ante todo aquello de lo que podemos estar convencidos que retrata en *Breviario de podredumbre*, *Ese maldito yo*, *Conversaciones* y *Contra la historia* entre otros textos.

Asimismo, he incidido en la cuestión de la escisión en su obra, al igual que sucede con otros pensadores como Wittgenstein, donde se puede apreciar una dualidad de formas de entender un determinado objeto de estudio. En el caso de Cioran, además, esa dualidad

viene reforzada por el cambio de residencia e idioma y su rechazo explícito a todo cuanto escribió y a todo aquello a lo que ideológicamente era cercano.

Cioran falleció en 1995 a consecuencia de la enfermedad del Alzheimer y dejó tras de sí una extensa variedad de textos, más y menos aforísticos que daban cuenta de la vida que vivió y también de su compromiso con, precisamente, la vida atormentada de la que había sido preso desde bien joven. Creo que en toda persona debería leerle en algún momento de su vida porque consiguió precisamente lo que buscaba, consiguió conmocionar a sus lectores y crear un "espacio" en el que podemos hallar palabras que nos describen, que describen alguna vivencia que nos ha impactado y transfigurado como personas.

El pesimismo de Cioran incita a la acción y a la elección, pero son acciones y elecciones originadas e intencionadas al escepticismo radical y al no habitar nunca un punto determinado del tiempo, de la historia y de las ideas. El ser humano ha de estar en continuo sufrimiento existencial porque la incomodidad de una astilla clavada es la única motivación que este tiene para estar en un *perpetuum mobile*, desconformándose con todo porque todo está rebosante de vacuidad pues «el pesimista debe inventarse cada día nuevas razones para existir: es una víctima del *sentido* de la vida» (Cioran, 1983, p. 23).

Bibliografía

CIORAN, E. M. (1977) *Breviario de podredumbre.* Traducido por Fernando Savater. Madrid: Taurus.

—(1983) *Contra la historia.* Traducido por Esther Seligson. Barcelona: Tusquets Editores.

—(1987) *Ese maldito yo.* Traducido por Rafael Panizo. Barcelona: Tusquets Editores.

—(1996) *El libro de las quimeras.* Traducido por Joaquín Garrigós. Barcelona: Tusquets Editores.

—(1997). *Conversaciones.* Traducido por Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets Editores.

—(2009). *Transfiguration de la Roumanie*. Traducido por Alain Paruit. Paris: L´Herne.

—(2019). *Soledad y destino.* Traducido por Christian Santcroce. Madrid: Hermida Editores.

LIICEANU, G. (1995). *E. M. Cioran. Itinerarios de una vida. Los continentes del insomnio.* Traducido por Eva Calatrava. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

SPENGLER, O. (1966). *La decadencia de Occidente* (Vol. 1). Traducido por M. G. Morente. Madrid: Espasa-Calpe.

Carlo Michelstaedter: el desierto polimorfo o la maquinaria serial

Carlo Michelstaedter: the polymorphous desert or the serial machinery

Juan Iturraspe Staps

Universidad Nacional de Educación a Distancia

RESUMEN

En este artículo será de Carlo Michelstaedter de quien comentaremos su vida, sus relaciones y tribulaciones epocales, a la par que el reflejo de las mismas en sus obras prestando especial atención a su obra magna, *La persuasión y la retórica,* ambos conceptos que serán explorados desde las resonancias que hemos convenido sugerentes y amplificantes, sin descuidar la importancia doxográfica que este autor porta en su escritura, y cuya influencia ha dado como resultado no solo bellos y profundos escritos, sino además, toda una filosofía práctica y política muy avanzada para su tiempo.

Palabras clave: psicología, política, ética, poética, verdad, mentira.

ABSTRACT

In this article, it will be from Carlo Michelstaedter who we will comment on his life, his relationships and epochal tribulations, as well as the reflection of them in his works, paying special attention to his magnum opus, *Persuasion and Rhetoric*, both concepts that will be explored from the resonances that we have agreed suggestive and amplifying without neglecting the doxographic importance that this author carries in his writing and whose influence has resulted not only in beautiful and profound writings but also in a practical and political philosophy very advanced for his time.

Keywords: psychology, politics, ethics, poetics, truth, lie.

Introducción y vida de Carlo Michelstaedter

Se escucha el resquemor de una conciencia elevada, los tormentos de un alma bella y joven que tiñe los horrores del mundo con una figura que, lamentablemente, aunque secularizada de toda maldad y plena en amor y comprensión, constituye una nube de gas lacrimógeno.

Carlo Raimondo Michelstaedter, nacido en el seno de una familia judía en la ciudad italiana Gorizia, que por aquel 1878 formaba parte del Imperio austrohúngaro, creció sin muchas preocupaciones monetarias y envuelto por un potente ambiente intelectual. Su padre, Alberto Michelstaedter, como señala Mimmo Cangiano (2019, pp. 9-13), fue una gran influencia para él, aunque será disgregar de su postura lo que le permitirá optar por una visión de gravedad ontológica en el campo político. Volveremos sobre este punto más adelante.

Los hermanos de Carlo, debido a las fuertes tensiones bélicas de finales de siglo en el territorio, se vieron forzados a exiliarse huyendo a distintas locaciones. Su hermano mayor, Gino Jehuda Eliah Michelstaedter, se trasladó a Nueva York, como otros tantos, buscando una mejor vida. Lamentablemente, perteneció a las estadísticas de aquellos que no consiguieron adaptarse a las circunstancias y, en 1909, se suicidó. Sus hermanas, Elda Tova Rachel Morpurgo y Paula Michelstaeder, tuvieron otra historia. La primera de ellas fue deportada a Auschwitz junto con su madre, mientras que Paula pudo huir a Suiza.

Sus progenitores, Abraham Alberto Michelstaedter y Emma Ester Lea Luzzato, provenían de familias con un fuerte vínculo con la intelectualidad de mediados del siglo XIX. Alberto, nacido en Alemania, participativo en los debates intelectuales de su entorno, trabajó como corredor en bolsa hasta el 1900, cuando se decantó por la profesión de agente de seguros en una casa de cambios. Además de cultivar en su hogar una atmósfera liberal junto con Emma, participaba en reuniones sindicales en las que reforzaba ideas sobre la importancia de la falsedad o la ilusión en política como forma primordial para la mejora y progreso de la civilización. Ideas, como ya veremos más adelante, de las que Carlo disentía. Emma Luzzato, por otro lado, le aportó a Carlo los vínculos con el judaísmo puesto que ésta era descendiente de los fundadores del Instituto Rabino de Padua, Samuel David Luzzato e Isacco Samuel Reggio.

Carlo Michelstaedter, a lo largo de sus estancias más allá de su ciudad natal como en la Universidad de Viena, donde estudió matemáticas hasta el 1905, año en el que decidió entrar a humanidades en la Universidad de Florencia, tuvo contacto con filósofos del calibre

de Schopenhauer, Nietzsche o Ibsen, quien fue profesor suyo, pero, por su parte, él tendía a ir por libre. Es por ello por lo que, a pesar de haber bastantes publicaciones suyas en revistas de la época como *Leonardo*, llevada por Giovanni Papini, profesor suyo, y en la que se publicaban escritos de Ernst Mach, Friedrich Nietzsche, Henry Bergson, William James, o *La Voce*, esta más de carácter político, dirigida por Giuseppe Prezzo, que, aunque publicase eventualmente, no fueron objeto de su interés participativo.

Su espíritu libre, de poeta, artista y filósofo, se vio acompañado por dos buenos amigos suyos desde el liceo, Nino Paternolli y Enrico Mruele. El primero fue quien le ofreció un desván de su propiedad a Carlo para que compusiese su obra magna, *La retórica y la persuasión.* Enrico, por su parte, tal y como cuenta en su *Tagebuch,* se dedicó a viajar por Argentina y Croacia, en busca de una vida de aventuras.

Como ya mencioné, Carlo Michelstaedter no solo tuvo alguna que otra publicación en revistas, sino que además compuso varios escritos, entre ellos el ya mencionado *La persuasión y la retórica* y un diálogo influenciado por los escritos de Platón bajo el nombre de *El dialogo de la salud*. Posteriormente, tenemos una recopilación hecha por la editorial Sexto Piso de varios escritos de Carlo con el nombre *La melodía de un joven divino*, en la que se perfila un carácter combativo desde la figura del persuadido contra las tentaculares fuerzas de la retórica, apostando en estos textos por la vida en sí, una suerte de inmanencia trascendental en la que la poética abre el camino para construir nuevas formas de habitar la tierra entre hermanos y hermanas. Tenemos también un rejunte de notas que compuso en 1909 al volver a Gorizia, donde prepararía su tesis *di laurea*, en el que explora textos de filósofos presocráticos con los que medita y reflexiona ante un sentimiento de pesadumbre. El libro en cuestión solo lo hallamos en italiano, intitulado *Parmenide ed Eraclito. Empedocle.* Aun así, el libro de referencia que tenemos actualmente es una recopilación no solo de su poesía y sus escritos principales, sino de una vasta cantidad de escritos cortos en los que podemos palpar las tribulaciones y tendencias de Michelstaedter. Dicho libro, compuesto por casi mil páginas, unificado por Gaetano Chivacci y publicado por las editoriales Sansoni y Firenze, lleva por título *Opere* y cual fue puesto en circulación el 30 de abril de 1958.

Los que conocen la trágica historia de Carlo Michelstaedter sabrán que, tras esta inmensa producción de escritos, el 17 de octubre de 1910, a los 23 años, el joven divino se pegó un tiro en el desván que su amigo Nino le prestó tras haber entregado su tesis *di laurea*.

En nuestros días la figura del filósofo de Gorizia ha sido trabajada por varios investigadores, doctores y catedráticos de universidades italianas, como el ya mencionado Mimmo Cangiano, aunque encontramos otros nombres como Massimo Cacciari, Claudio Magris o Paolo Magris, los cuales a modo de epílogo de la traducción de *La persuasión y la retórica* publicada por Sexto Piso, ilustran con gran profundidad en breves páginas las líneas duras del pensamiento del autor y una ligera pero concisa presentación a cargo de Miguel Morey, quien no duda de la influencia que tuvo para este Friedrich Nietzsche. También, hallamos una fuerte participación y trabajo sobre los textos del poeta en la Universidad de Toronto, mediante la cual fue publicado en 2019 el libro *The Wreckage of Philosophy. Carlo Michelstaedter and the limits of bourgeois thought*, escrito por el ya mencionado Mimmo Cangiano, el cual fue motivado a componer semejante obra, de gran calibre, por Fredric Jameson. Asimismo, los aportes y recopilaciones que Sergio Campailla ha realizado de la obra del filósofo italiano en la editorial Adelphi han sido textos de referencia, además, en sus apariciones públicas ha difundido las enseñanzas de Michelstaedter tanto en el territorio europeo como internacional.

Pensamiento y obturaciones

Tras habernos empapado de *La persuasión y la retórica* y *Diálogos de la salud* y haber accedido a varios estudios en referencia a su obra y pensamiento, no hemos podido evitar sacar conclusiones contradictorias que, puestas en práctica, nos llevan a ciertas consideraciones sobre su suicidio[1].

Como ya contamos en la sección anterior, Carlo Michelstaedter se pegó un tiro en un desván tras entregar su tesis *di laurea*, *La persuasión y la retórica.* La confusión, que compartimos con la mayoría de los estudiosos de su figura, no solo nos dejó perplejos cuando escuchamos su historia, sino que nos hizo preguntarnos, ¿por qué alguien se pegaría un tiro después de cumplir con la institución académica?

El caso es que, una vez tomada esta crónica, nos interesamos por el autor a raíz de una conversación que mantuvimos con el director de esta revista, José Carlos Ibarra Cuchillo, en referencia al estilo de la escritura y las distintas posibilidades pragmáticas que se deducen de esta labor narrativa. Por aquel entonces nos encontrábamos enfrascados en la lectura de los escritos de Tiqqun, el Partido Imaginario y el Comité Invisible, los cuales ocuparon nuestra conciencia durante todo el periodo que duró la composición de la tesis

[1] Del mismo modo que Paolo Magris, cuando lee su obra magna, *La persuasión y la retórica*, lo hace «a la luz de suicidio» (Michelstaedter, 2014, p. 197).

doctoral. Carlo Michelstaedter se había quedado en la recámara de nuestra conciencia y eventualmente aparecían las ganas de leerlo.

Fue así como al principio del final de nuestra labor como doctor pudimos despegarnos de aquellas lecturas y adentrarnos en el filósofo de Gorizia.

Lo que hallamos en sendos textos, ambos prestados por José Carlos, no fue solo una afinidad con el artífice, sino la experiencia de leer al mismo a la sombra de su suicidio. Inevitablemente nos zambullimos en la conciencia de un joven intelectual de 23 años cuya sabiduría esparcida por doquier en el texto se trababa con una trampa mortal.

Si uno lee *Los Diálogos de la Salud*, verá que el suicidio esta visto allí como algo de espíritus pobres, nada que ver con las tendencias spinozistas con las que Carlo defiende la vida, para «continuar», como suele decir en varios escritos. Así, lo que resta a continuación es un humilde comentario a esta paradójica cuestión, que atraviesa su obra magna, donde queda manifiesta la maduración de su pensamiento. Cierto es, y somos conscientes de ello, el extenso y profundo tratamiento que han tenido los escritos del autor, como ya señalamos previamente, pero consideramos que, por continuar con la potencia del espíritu de Carlo Michelstaedter, ofreceremos a continuación notas a pie de página a modo introductorio en las que manifestaremos ciertos matices que hallamos interesantes en estas hojas, teniendo como guías dos conceptos fundamentales como son la *retórica* y la *persuasión.*

La Retórica

A pesar de que el escrito comience por describir la persuasión, consideramos pertinente empezar definiendo las distintas líneas que se desprenden del concepto de retórica. Antes de proseguir, nos gustaría aclarar que ambos conceptos han sido comprendidos como puntos cartográficos. Dicho con otras palabras, ambos conceptos señalan distintos niveles, esferas, atmósferas incluso, en los que se desarrolla la experiencia humana. La distinción entre uno y otro radica principalmente, a nuestro entender, en la autenticidad o inautenticidad de la misma, no comprendidos estos como extremos sino como tendencias del espíritu. En cierto modo, podríamos señalar que esta diferencia no solo la hallamos en Heidegger cuando habla de la autenticidad, en Nietzsche cuando presenta al superhombre, Zaratustra, en Sartre cuando desbroza la cotidianeidad y señala la mala fe y la ilusoria e imposible buena fe ni en esa suerte de infrahombre indicada por Bataille vemos que lo curioso del caso de Michelstaedter es que, a pesar de poner en un lado de la balanza los perjuicios de la ideología burguesa, de la cual emana todo tipo de procesos retóricos, como veremos a continuación, indica que está en la naturaleza del

hombre dirigirse a esos lugares. Por lo tanto, hay en Michelstaedter una apreciación particular del sufrimiento de aquellos que han puesto entre paréntesis la persuasión y han dedicado su vida a la retórica[2]. Del mismo modo que los autores previamente mencionados, el pesimismo se palpa en las palabras de Carlo no por el uso corriente que se le da a la palabra «pesimismo», sino precisamente por la capacidad empática con la que transcribe los dolores de su tiempo y busca un modo por el cual reestablecer cierta gracia vital, reduciendo la presencia de los procesos retóricos y enalteciendo, como veremos en el siguiente capítulo, los modos de la persuasión.

Dicho esto, vayamos con el concepto de retórica, para lo que seguiremos su tesis *di laurea*.

La retórica, como nos indica Michelstaedter en las primeras páginas en las que se adentra en este concepto, se nos presenta como un recurso tras el cansancio, el dolor, el aburrimiento, la angustia, etc. En sus palabras, «la voz del dolor es demasiado fuerte» (Michelstaedter, 2014, p. 97).

En la misma página señala que la retórica es ser para alguien o algo, una condición servil, suficiente, cuya actitud pueda repetirse y sostenerse en el tiempo. La potencia del mismo se ve restringida a las exigencias del otro al que se dirigen. Los juegos retóricos eluden el temor a la muerte y la voz de las necesidades, los afectos quedan tamizados según las demandas de aquel otro que con su gracia apaciguó el temor a la muerte. Este «ser absoluto» (Michelstaedter, 2014, p. 98) que es el retórico siempre está divido, es cuerpo,

[2] El discurso sobre la autenticidad recogido y enaltecido por la ideología burguesa, cuya emulación puede verse diseminada por diversos autores y escritores, tiene un tratamiento distinto y convendría desambiguar. Por un lado, la autenticidad es comprendida como aquello cierto, un cierto esencialismo de la personalidad, un núcleo duro que comprende que yo soy yo. De aquí se extrapola el culto a la personalidad que vemos en la proliferación de narrativas adoptadas por el vacío significante del capital mediante procesos de creación publicitaria evocados a la mercadotecnia, lo cual llamaremos *Authenticity©.* Por otro lado, la percepción imposible del yo soy yo, aquella esfera de mármol maciza, pierde su fuerza al reconocer la ponzoñosa tarea que supone la lucha por la autenticidad. El reconocimiento de la naturaleza mimética de la humanidad, la tendencia a la reunión comunal entre otros vectores y flujos que nos atraviesan, ofrece una perspectiva radicalmente diferente que rompe la equivalencia de aquel yo soy yo introduciendo la incerteza, la vaguedad, el acto de fe, la apuesta, que supone sostener dicha afirmación. La comunicación con el otro, con el semejante, no sólo permite el reconocimiento de que todo acto comunicativo parte de una incomprensión primordial con aquel, sino con uno mismo. La dificultad constante que supone la asunción de certezas sobre sí convierte el acto comunicativo en el reconocimiento de una mutua incomprensión *qué* se es. Dicho con otras palabras y volviendo a la autenticidad, el reconocimiento se da en la imposibilidad de la autenticidad y lo que se haya podido hilvanar desde esa posición inestable, mutable y en constante devenir. Como veremos en la siguiente exposición sobre el concepto de la retórica de Carlo Michelstaedter, esta concepción última será la que se halla funcionando en el fondo.

materia, fenómeno y alma, forma, idea. No llega a ser Uno y finito, sino siempre con un pie en el más allá, fuera del tiempo[3] y la necesidad.

Esta dualidad que es el ser absoluto, el retórico, tapona la posibilidad de la inmanencia y la trascendencia, puesto que la dependencia con el otro le impide llegar a ser el que es y, al mismo tiempo, no puede superar a este otro, ya que lo necesita por las razones explicitadas en el párrafo anterior (temor a la muerte, afrontar la voz del dolor, la contingencia misma de la vida…). Es por ello que Michelstaedter dirá que este ser absoluto siempre sabe o busca saber con el fin de obtener el reconocimiento, el cual reafirmará su lugar como eterno. Cuando alguien dice que «sé qué soy» realmente está invocando al otro: «sabemos qué somos».

El no saber, la contingencia, la aleatoriedad, se presenta como un enemigo directo de este ser absoluto. «"Dios me ayude» -porque yo no tengo el valor de ayudarme a mí mismo"» (Michelstaedter, 2014, p. 102). Esta sed de saber es lo que caracteriza al retórico. El conocimiento, a diferencia de la sabiduría, se identifica como la creación de sistemas de nombres que refieren entre ellos, convenciones interaccionando, etc. «El sistema de los nombres recubre con espejos la habitación de la miseria individual, y mediante ellos una y mil veces, indefinidamente, la misma luz de las mismas cosas en infinitos modos es reflejada» (Michelstaedter, 2014, p. 104). A diferencia de este modo de proceder, dándose un sistema que sirva para todo, como una navaja suiza, que pueda repetirse su uso, y que siempre sepa o busque el modo de aplicarla e insista una y otra vez en cada nueva situación. Michelstaedter indica la vía de la persuasión como la introducción de la diferencia, la posibilidad de darse al encuentro con la finitud de lo que la situación tiene para ofrecernos y poder decidir si tomarla o no, cosa a la que el ser absoluto se resiste, ya que en cada nuevo evento se presenta otra oportunidad más para obtener el reconocimiento, la reafirmación de sí, por el otro[4].

---

[3] Como dirá Hamlet, «the time is *out of joint*» (Shakespeare, 1988, p. 35), indicando esta división subjetiva que el retórico insiste en disfrazar, esta temporalidad asincrónica que vemos entre el saber y la verdad, entre el ser y el no ser, entre el lenguaje y el afecto (o los efectos del lenguaje).

[4] Dándole vueltas a esta parte hallo dos reflexiones que considero pertinentes. Por un lado, la cuestión de la reiterada visión de cada nueva situación como una oportunidad para poner en práctica no cierta improvisación, sino un ya conocido camino. Esto recuerda a la conducta del niño que crece: todo el tiempo readapta sus viejos recursos para lo nuevo. Así la noción de actualización que implica la introducción de cierta diferencia, se ve suplantada por la constante readaptación. Otro punto que me gustaría comentar aquí es la «ética del soltero» o la idea kantiana de la máxima desarrollada por Jacques Lacan en *Televisión*. ¿A qué se refiere con esto? Por idea kantiana de la máxima a lo que apunta es a la puesta a prueba de la universalidad, de su aplicabilidad a toda situación. La libertad de este queda determinada por el grado de correspondencia con aquella. La ética del soltero, en un lenguaje más coloquial, se refiere a la misma idea: el objetivo del soltero es mostrar que su soledad es lo más preciado puesto que sabe dónde se halla, tiene sus rutinas, sus hábitos, etc., y con ello no tiene por qué comprometerse o jugársela, etc. Este repliegue defensivo difumina una

> El camino de la persuasión no es un recorrido en «autobús», no tiene semáforos, indicaciones que se puedan comunicar, estudiar, repetir. Por el contrario, cada uno tiene dentro de sí, la necesidad de encontrarlo y en su propio dolor la indicación, cada uno debe nuevamente abrir por sí mismo el camino, pues todo el mundo está solo y no puede esperar ayuda más que de sí mismo: el camino de la persuasión tiene solo esta advertencia: no te adaptes a la suficiencia de lo que te es dado (Michelstaedter, 2014, p.107).

La soledad a la que apunta Michelstaedter, la del persuadido, no se refiere al hermetismo o una conducta ermitaña, sino que, aun estando en compañía de los demás, el encuentro con el otro se vea atrofiado precisamente por la disposición de una serie de semáforos, indicaciones para comunicar, estudiar y repetir en cada nueva interacción[5]. No niega la soledad, sino que reafirma su condición a la especie a través de la particularidad del dolor (*ibid.*). Se trata, en cierto modo, de atentar contra la insaciable tendencia al conocimiento, habitar el no-saber y hacerse en él, traicionar la ligereza para obtener el peso propio del cuerpo, sabotear todo idealismo para que, en vez de sentir la pena por el fallo de adecuación del mismo a la realidad, el dolor provenga de la pérdida[6].

El camino de la retórica supone pues sostener la vida acorde a cierto sistema de nombres, valores, etc., en el cual Uno se hace partícipe de la máxima bondad, la eternidad, y sus consecuentes placeres y penurias consabidas. Con ello se reduce la presencia del

---

realidad que acaece con el paso del tiempo que es la emergencia del temor a perder la libertad en relación con el otro, conservando así una libertad que, a fin de cuentas, no se usa, potencia que no se realiza, y que simplemente se aferra a una infinidad de posibilidades (por las dudas, por si me arrepiento, por si no sale como esperaba, etc.) que no llevan a ningún acto. Tanto la idea kantiana de la máxima como la ética del soltero conciben la libertad por y para el conocimiento (cómo hacer para conservarme, libertad condicionada a la universalidad, readaptación) y no para la sabiduría (cómo hacer con esto que soy, libertad condicionada a lo dado, actualización) (Lacan, 1993, p. 130).

[5] «Todo lo que él [el indigente, el retórico] hace ahora conlleva, en comparación con sus acciones anteriores, el fingimiento, lo mismo que las anteriores conllevaban la distorsión. Copia la vida del hombre, pero la toma como una cosa buena y parece darse por satisfecho con ella. Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte» (Nietzsche, 2015, p. 36).

[6] En el ya mencionado transcrito de Lacan, *Televisión,* señala, próximo a lo citado que «el suicidio es el único acto que tiene éxito sin fracaso. Si nadie sabe nada él, es porque procede del prejuicio de no saber nada» (Lacan, 1993, p. 131). El peso del ideal, de dicho saber, halla su perfección en la erradicación misma del organismo y la entrada a lo absoluto del desconocimiento con la muerte. Esto también supone, y lo comenta en la misma página, una relación intrínseca con la cuestión de la espera. La espera se comprende como la apuesta constante del ideal, readaptándolo a cada nueva situación, *esperando que esta vez sí salga.* Pero nos encontramos nuevamente, y de esto ya habló Schopenhauer, con la caída, la oscilación propia del deseo y el placer. Esto recuerda a lo dicho por el psicoanalista francés en el *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, en el que plantea la disyuntiva entre la bolsa o la vida al ser asaltados por algún maleante, «si elijo la bolsa, pierdo ambas. Si elijo la vida, me queda la vida sin la bolsa, o sea, una vida cercenada [cuando se habla de esta vida cercenada] se trata de generar la primera alienación, esa alienación por la que el hombre emprende el camino hacia la esclavitud. *¡La libertad o la vida!* Si elige la libertad, ¡pum! pierde ambas inmediatamente -si elige la vida, tiene una vida amputada de la libertad» (Lacan, 2010, p. 220).

desconocimiento y se objetiva el tránsito vital. Las necesidades quedan atravesadas por esta concatenación de saberes conectivos con el conjunto de la sociedad que «sabe» de estas y puede satisfacerlas. Así, este Uno se responsabiliza de sí con las herramientas de la época que le ha tocado vivir. Son esos saberes los que le permiten abandonar la contingencia y adentrarse en el mundo de la objetividad. En los tiempos de Michelstaedter estaba en vigor la potencia de la modernidad, la ciencia, etc., de ahí que nos mencione la retórica científica (Michelstaedter, 2014, p. 131).

La retórica científica no es más que la adopción de las características principales de la retórica al discurso científico: la eliminación de la contingencia y la suscripción al fin ideado para que este se normalice, regularice. En este caso, la ciencia usa un lenguaje técnico que vale para todos y cualquiera (Michelstaedter, 2014, p. 132). El retórico busca arreglárselas no arreglarse.[7]

Al igual que con la ciencia, Michelstaedter ve en el derecho, en los códigos constituyentes, los pactos sociales y sus obligaciones, la misma tendencia hacia la búsqueda del sentimiento de seguridad. «Su degeneración es llamada educación civil, su hambre es actividad para el progreso, su miedo es la moral, su violencia, su odio egoísta» (Michelstaedter, 2014, p. 142). La seguridad que se obtiene de estos discursos retóricos es la de asegurar-*SE* un futuro. Es decir, la ciencia y el derecho aseguran con su constancia, repetición, etc., la posibilidad de un futuro. Esta necesidad por *tener* un futuro, como señala Michelstaedter, hace del esclavo un prisionero en lugar de un hombre libre. El prisionero ya *es* futuro indeterminado y siempre por determinar. Lo que nos trata de comunicar Carlo es justamente un núcleo anárquico que está siempre presente, una plasticidad creativa que, si bien la vida puede objetivarse, no es más que algo rudimentario y aislado, ya que parte de la multiplicidad de la contingencia y retorna a ella.

Es por esta razón que dice cosas como por ejemplo que «todos los progresos de la sociedad son retrocesos del individuo […] cada progreso de la técnica atonta una parte del cuerpo del hombre» (Michelstaedter, 2014, p. 151). Hay una potencialidad que no se lleva a acto. Más que «actos» lo que se ve son «actuaciones». Por eso, cuando Michelstaedter dice que «la sociedad elimina cualquier esfuerzo» (Michelstaedter, 2014, p. 152) se está refiriendo no solamente al progreso tecnológico[8], sino que el ahínco, el afán,

[7] «Cada uno puede dejar de girar en la esclavitud de lo que no conoce -y, rechazando la oferta de palabras vacías, entablar un cuerpo a cuerpo con la vida» (Michelstaedter, 2014, p. 126).

[8] Con respecto a la tecnología y el uso social de la misma Michelstaedter dirá algo semejante a lo mencionado por Walter Benjamin en *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica.* En lugar del aura de la obra de arte, el filósofo italiano nos habla de la pérdida de las artesanías, las habilidades específicas a favor de

al rebufo del progreso de la sociedad, se readapta haciendo modificaciones en el sistema de nombres, palabras vacías, valores, etc., sin reparar en lo que interfiere constantemente en el cuerpo social: la vida.

Es por ello que estas formaciones retóricas, al apostar por la seguridad, trastocan la noción de responsabilidad, dando como resultado una cuya virtud depende de la adecuación al código (responsabilidad jurídica) o al método científico (coherencia teórica de la hipótesis). De esta conducta se espera, como hace todo retórico, dar ejemplo, ser un guía, ser reconocido como líder. Por el contrario, el persuadido hace, y es en su hacer, en su verdad, donde radica su ser como ejemplo. Es con su acto, sin buscar la desobediencia, pero hallándose en su lugar, con el que despliega una nueva forma de tomar los hechos.

Pero ¿desobediencia contra qué? Contra los lugares comunes que la sistematización de la retórica propaga por la textura social. Michelstaedter hablará de una «divina medianía» (Michelstaedter, 2014, p. 166) que permite a los hombres hablar, pero no decir nada, oír, pero no escuchar, practicar sexo, pero no entramar una intimidad erótica; conocidos, pero no amigos… Citando a la Electra de Sófocles, dirá: «todo te ha sido enseñado por aquella, y nada dices por ti misma» (*ibid.*). La vida aparece como problema, pero es con la misma voz oscura, temerosa de la muerte, sistemática, fría y calculadora con la que se la aborda. Lo que nos indica Michelstaedter es que paulatinamente hemos tomado la violencia, la contingencia, la aleatoriedad del mundo, como un problema cuya solución solo puede proceder de un aumento de procesos de sociabilización, es decir, de retórica, de conectividad universal necesariamente ubicada en una constante «minoría de edad» (Michelstaedter, 2014, p. 179).

La objetividad es un tema recurrente en esta segunda sección del libro. La retórica se encarga de preservarla, producirla y distribuirla por toda la cotidianeidad. La objetividad se sostiene con la vacuidad de las palabras como 'progreso', 'civilización', 'avance tecnológico', etc., así, con un objetivo común, la objetividad no es más que una serie de aseveraciones que la sociedad se da para sí, solventando de este modo un problema fundamental con la violencia, la muerte y el desamparo del desconocimiento. De ahí que la retórica sea aquello que mantiene la ilusión de posesión; nosotros tenemos la objetividad de las ciencias, del código jurídico, del cálculo matemático, etc., por contra, el persuadido reconoce que toda creación o susodicha objetividad es provisoria y alienante. Dicho con

la industria, los hombres-masa, las fábricas y las maquinarias. También señala cómo los propios órganos del cuerpo se deterioran al trabajar desde el vacío (gimnasios, fábricas, etc.) y para el vacío (imágenes de hipereficiencia y estética canónica) (Michelstaedter, 2014, p. 154).

otras palabras, la perfección del retórico no es lo absoluto del persuadido. Mientras el retórico solo ve inadecuaciones al sistema, el persuadido reconoce en sí al otro, transita el dolor, el temor a la muerte, permitiéndole respetar en los otros aquello que estos no ponderan de sí mismos.

La Persuasión

Hemos dado alguna que otra pincelada sobre este concepto en el anterior punto. Era inevitable. Aun así, más allá de esos movimientos comparativos, en este apartado se darán algunas claves para intuir a lo que Michelstaedter se refiere cuando nos habla de la persuasión.

A lo largo de esta primera parte de su tesis Carlo nos habla sobre la satisfacción e insatisfacción del cuerpo. Es por ello que dirige su atención al movimiento oscilante del deseo. Lo interesante es que cuando habla de este se refiere a él no como un movimiento caótico de determinaciones que buscan su satisfacción, sino como un constante desequilibrio orgánico con el que se lidia. La satisfacción de una de estas determinaciones desiderativas supone, como señala, un índice o criterio que prevé las demás (Michelstaedter, 2014, p. 60). Como dirá, «el estómago no tiene hambre para sí, sino para el cuerpo" (*ibid.*). Dicho con otras palabras, el funcionamiento del deseo nunca llega a su plenitud sino más bien a una parcial y temporal satisfacción, aunque es al exceso, a lo absoluto, a lo que se tiende con cada objeto nuevo que brilla (*ibid.*). Lo displacentero es considerado por Michelstaedter como algo inútil, una desmedida cuya presencia para el persuadido no hace más que canalizar sus fuerzas en el plano de la retórica donde la totalidad, como ya vimos arriba, se ha podido objetivar y por ende alcanzar. Las brechas en lo imposible no son más que ilusiones que distancian la escucha del cuerpo y su finitud.

Esta cuestión de lo displacentero y lo placentero es vinculada por el autor con la cuestión del *sabor.* La etimología de esta palabra nos lleva a *sapere* o *sapienza*, al saber. Este saber, a diferencia del conocimiento que bien es articulado y consabido por el retórico, refiere a cierta cartografía de los placeres personales, a los que manifiestan la presencia de la persona. «Este *sabor* acompaña *cada acto de la vida orgánica*» (Michelstaedter, 2014, p. 62). Es decir, la búsqueda del placer y el repudio del displacer conforman la integridad de la vida orgánica. El problema radica, para Michelstaedter, en que, mientras el persuadido toma, como indicadores de sí, tanto el placer como el displacer como constitutivos de su organismo, el retórico, en su afán por sepultar el temor a la muerte, la carencia de propósito, su desnudez, se viste con el disfrute del reconocimiento y la vida social. Así, las

determinaciones desiderativas se hallan taponadas por todo un sistema de coordenadas universales civilizatorias. El deseo se duplica, se redobla generando un placer moral, por hacer el bien, por desear correctamente. Obviamente esto oculta, dificulta, la escucha del deseo, tarea a la que se encomienda el que busca la persuasión.

¿Qué escucha el persuadido que no el retórico? El persuadido contempla su deseo como aquello que se da en sí cuya tendencia constante entre el placer y no-placer (que no displacer) se explica por la participación de sí con lo absoluto. El encuentro con lo absoluto, podemos deducir de sus palabras, es la propia muerte: «quien ve a Dios muere» (Michelstaedter, 2014, p. 61). El retórico, por otro lado, ve en su deseo lo que le dicen que es: algo que ha de amoldarse al código civil, una serie de procesos químicos, cerebrales, etc. Aunque no solamente eso, sino también una creación sistemática con la que tapona la verdad inmanente del deseo: la muerte del mismo. Aquello que el retórico articule parte del temor a su desvanecimiento.[9]

Ante esta perspectiva el persuadido comprende que lo único que le quita la muerte es aquello que nació (Michelstaedter, 2014, p. 77). El presente, no le será arrebatado, es lo que resta de lo que ya está condenado en sí. Dirá Michelstaedter que la muerte «no le quita a uno más que lo que ya le tomó desde el día mismo de su nacimiento» (Michelstaedter, 2014, p. 77), lo que resta es la vida. «El hombre debe abrirse un camino para salir a la vida y no para moverse entre los otros, para atraer a los otros hacia él y no para solicitar los premios que están y no están en el camino de los hombres» (Michelstaedter, 2014, p. 81).

Pero ¿qué supone abrirse un camino para salir a la vida? El persuadido comprende las complicaciones de su deseo y cómo el anhelo, la previsión, la búsqueda de posesión del mismo, la seguridad objetiva sobre este, etc., tienen como resultado una reincidente impotencia que le separa con cada intento de la vida misma. Si vemos que Michelstaedter nos habla de «abrirse *un* camino» nos está indicando que hemos de crearnos a nosotros mismos. Crearse significaría, para el filósofo italiano, darse valor individual (Michelstaedter, 2014, p. 79). Dicho con otras palabras, afirmarse «allí donde los demás son aniquilados por el misterio» (*ibid.*). Apaciguar la silueta paranoide de sí, dubitativa de lo que hay, de lo que se da, teniendo el valor de «arrancar *de sí* la trama de las dulces y queridas cosas que nos anima a ser de nuevo puestos en juego en el futuro, y pide *la posesión actual*» (*ibid.*). Crear

[9] En psicoanálisis hay un término desarrollado por el neurólogo y psicoanalista Ernst Jones, biógrafo y colega de Sigmund Freud, llamado «afánisis», el cual se refiere al temor por parte del analizante de su deseo por la incidencia del complejo de castración y su aparición en la vida del mismo en su formación sexual desde *infans*. (Laplanche et al., 2004, p.11).

supone, al mismo tiempo, creer en lo que se ha querido y, siguiendo a Michelstaedter, afirmarse en ello. El desplazamiento de estas creaciones/creencias implica la pérdida de sí en las tramadas realidades polivalentes que ofrecen los procesos retóricos, no como algo peyorativo, pero sí riesgoso para la potencia del persuadido puesto que puede caer en los dominios de lo mediatizado, sistemático, codificando, «territorializando», aquello inmanente, caótico y contingente de sí[10].

Aún con todo, Michelstaedter reconoce que abrirse *un* camino supone darse a uno una serie de reglas, deberes. Asciende al final del capítulo una figura autocrática y autonómica, siguiendo una serie de sentencias que indican como listones en mitad del desierto una guía hacia la persuasión. El persuadido así se crea a sí mismo con aquello de sí y de los otros que no miente, que no es aparente: el dolor. La presencia del persuadido es aquella que *da* no como medio sino como fin en sí mismo. No espera nada a cambio, algo en retorno, compensación, retribución. El fin al que apunta es el mismo sufrimiento, la dureza de la vida. Tenerse implica estar en sintonía con la vida, de ahí uno puede hacer y con cada acto es. Dicho con otras palabras, dejar que el dolor hable en cada situación, afinar la percepción del mismo y con ello hacerse en el presente.

> Donde para los demás hay oscuridad, para él hay luz, porque el círculo de su horizonte es más vasto -donde para los demás hay misterio e impotencia – él tiene la potencia y ve con claridad. Dado que tiene la honestidad de sentirse siempre insuficiente frente a la *infinita potestas,* se hace cada vez más suficiente frente a las cosas, *basta* cada vez más profundamente a la eterna deficiencia de las cosas. En él, casi como en un núcleo individual, las determinaciones se organizan de una manera más amplia y numerosa. En cada punto de la actualidad de su afirmación *se halla la cercanía de las cosas lejanas.* (Michelstaedter, 2014, p. 92)

La impotencia, el dolor, la cerrazón, etc., tiene dos soluciones para Michelstaedter: la retórica o la persuasión[11]. O bien son indicadores de falta de adecuación a las formas de

[10] No se trataría tanto de ser «fiel a uno mismo» o algo semejante sino, por otro lado, contribuir a la continuidad de la vida con aquello que soy y se da en mí. La continuidad de la vida no supone la evasión del dolor, de las penurias, etc., sino por el contrario asumir ello como consecuencia intrínseca del propio proceder del deseo y su imposibilidad. La continuidad de la vida supone la manutención de esta tendencia por volverlo a intentar. De ahí que pensar el futuro sea una tarea infructífera, ya que el propio deseo ya manifiesta una dirección y con ella una miopía. La fidelidad de uno pasa precisamente por reconocer que no se puede ser fiel a aquello que se presenta distorsionado, sino que este pacto se establece con lo definido que uno elabora de aquello caótico, un salto de fe, una apuesta. Ahí reside el valor individual: *uno se persuade de la propia creación de sí y la pone en funcionamiento.*

[11] Es interesante contrastar esta polarización electiva con la que propone Roland Barthes en *Fragmentos de un discurso amoroso*, en el que, citando al Werther de Goethe, señala cómo la diferencia del sujeto «sano», aquel que escoge entre una cosa o la otra —«Amas a Carlota: *o bien tienes alguna esperanza y entonces actúas; o bien no tienes ninguna y entonces renuncias*» (Barthes, 1993, p. 52)—, se contrapone a la del

producción retórica e integración social, o por otro lado manifiesta la necesidad de una actualización y asunción de que hay algo de la escucha (y por ende de la acción) que queda marginado o ensordecido.

Para cerrar el apartado y pasar a las conclusiones del presente artículo hay un último comentario con el que Michelstaedter cierra el capítulo sobre la persuasión. Tras reconocer que es desde el dolor, la penuria, la insatisfacción, el fracaso, donde se amplifica nuestra capacidad perceptiva de la existencia y lo que se da en ella, indica que no es sino mediante la puesta en movimiento de sí, de la apuesta en aquello que se crea/cree, ya que es mediante este gesto que el ser que uno es al hacer no desvela su verdadera naturaleza: el desierto[12]. La figura del desierto, tal y como la presenta Michelstaedter, es la conclusión a la que se llega tras este movimiento. Hallamos no tanto un escenario de soledad, sino precisamente una «vertiginosa vastedad y profundidad de vida» (Michelstaedter, 2014, p. 93). El desierto en este caso no es tanto la constatación de una consecuencia más de la soledad en las sociedades modernas, en las que prolifera el individualismo liberal y la vida burguesa, donde la retórica se constituye como forma de vida fundamental y no accesoria, sino que es en el desierto y desde el mismo que se reconoce la condición universal que atraviesa a todo ser humano. La experiencia humana, al estar en contacto con esta realidad fundamental penosa, dolorosa y desilusionante, para Michelstaedter no es un plano que enquiste el propio movimiento de la vida, sino que da cabida a la unión con el otro como un igual que también ha tenido, está y estará lidiando con esta roca dura que es sí mismo. Así, Michelstaedter, afirmará que «*el dolor es alegría*» (*ibid.*), haciendo una relación de

enamorado Werther, quien actúa a expensas de no tener esperanza alguna o elige no elegir, «elegí la deriva: *continúo*» (*ibid.*).

[12] Es interesante, en este punto, contrastar en el mismo desierto las apariciones, los espejismos. Si los pensamos desde lo que señala Deleuze sobre Nietzsche y recopilando lo dicho por este en «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», captamos que la verdad no es más que un mero andamiaje, más complejo que aquel construido por las abejas, sus panales y su cera, que nos permite sostener y paliar esta búsqueda incesante de la verdad. «El mundo verídico no es separable de esta voluntad [de verdad], voluntad de tratar este mundo como apariencia» (Deleuze, 1998, p. 136). Esta voluntad por la verdad, como señala Deleuze más adelante, quiere reducir la vida, disminuirla, incluso habla de una voluntad de la nada (Deleuze, 1998, p. 137). Esta voluntad y las fuerzas reactivas, que buscan hacer de esta tendencia la única, conforman el ideal ascético. El desierto queda obturado por una anquilosada producción nihilizante. El morador del desierto pasa a ser un fanático por la nada. El desierto no es sinónimo de verdad, como señala Nietzsche «las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son» (Nietzsche, 2015, p. 28). Las consecuencias de esta alienación o reificación conllevan lo que más adelante señala aduciendo que «gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia» (Nietzsche, 2015, p. 31), lo cual nos recuerda a la figura del retórico. Por otro lado, el persuadido, habitando el mismo desierto que el retórico, no olvida sino que elabora desde el recuerdo mediante un proceso de destrucción creativa, ese mismo sujeto artísticamente creador del que habla Nietzsche.

equivalencia en la que no vemos un absoluto como la felicidad, sino algo humilde y coherente con la conciencia del tiempo y su paso: la alegría[13].

Conclusiones

Michelstaedter, en palabras de Paolo Magris, dirá que «la vida no es otra cosa sino la perenne voluntad de ser otra cosa que lo que es, siempre y en todo momento, porque nunca llegará la satisfacción; nunca puede llegar» (Michelstaedter, 2014, p. 197). Ante esta constatación, este dolor de la existencia, la salida del retórico es la de vivir «para no sentirse morir» (Michelstaedter, 2014, p. 198). En cambio, la salida del persuadido es la de vivir cada momento como si fuese el último, no lo efímero sino «captar la *eternidad* que allí esté depositada» (Michelstaedter, 2014, p. 200). La eternidad, lo eterno, aquello que pertenece al campo de lo absoluto, como ya hemos visto en este artículo, es aquella condición humana misma, el dolor consecuente del fracaso de ser otra cosa de lo que se es. La persuasión así, haciéndonos partícipes de esta eternidad, de lo absoluto, no es algo que pueda sistematizar, nominalizar o elaborarse mediante una formulación matemática que pueda condensar lo que supone.

Al entender de Paolo Magris, al igual que Claudio Magris o Massimo Cacciari, la persuasión no es algo que pueda poseerse o transmitirse, sino que ello nos posee. Por esta razón repite varias veces Michelstaedter que el persuadido abre campos de sentido con su conducta; su mera presencia supone, inintencionadamente, un cambio de plano interpretativo. Darse al encuentro con el persuadido es comparable a la presencia de una obra de arte en movimiento, una conducta de la que se desprenden matices de potencialidades desveladas por las que fluir, devenir. Con cierta resonancia a los posteriores situacionistas, Carlo Michelstaedter focaliza su atención, como ya comentamos, en la formación del espíritu, del carácter, el dejar atrás la minoría de edad, o como se diría en psicoanálisis atravesar el fantasma o, esquizoanálisis, hacerse un cuerpo sin órganos. Darse un grado de autonomía tal que le permita a uno hacerse cargo de su propio temor a la muerte sin caer preso de la seguridad, el futuro sintético y demás trampas que propone la sociedad y, por aquel entonces, la ideología liberal burguesa.

[13] Con esta afirmación final sobre la persuasión como aquello que concibe en relación de equivalencia el dolor y la alegría, recordamos lo que señalaba Lacan al final de su enseñanza. Lacan, en el *Seminario XXIII*, subtitulado *El sinthome*, indica que lo verdadero causa placer, pero no tanto lo real (Lacan, 2006, p.76), el síntoma difiere de la verdad precisamente por esta constatación del dolor. La clínica que propone Lacan, al menos hacia donde él se dirigía, buscaba tratar a gente a que le resultase placentero decir la verdad en lugar de gozar su síntoma (*ibid.*), lo que conllevaría recurrir constantemente a la figura del retórico y sus muletas.

Frases como «él [el persuadido] debe respetar en ellos [los otros retóricos y potenciales persuadidos] aquello que ellos no respetan de sí mismos» (Michelstaedter, 2014, p. 210) dan cuenta de esta «pedagogía política» de Carlo. Una, diríamos, ontología política de lo inacabado, siempre en devenir creativo. Un saber estar, darse al encuentro con el otro procesando una fe «que no puede enseñarse, ni hacerse lógica» (Michelstaedter, 2014, p. 233). Mientras el retórico se pierde en lo dicho, en una infinidad de justificaciones y razones por las que acoger su dolor existencial y darle una salida, un anudado, que permita darle un sentido, una teleología, devenir con-sentido, el persuadido da un paso atrás y reconoce el decir mismo, el enunciante, aquel que sostiene los sentidos, quien los crea mediante severas aglutinaciones experienciales mientras continúa la vida y la época que le tocó vivir.

Aún con todo, y a pesar de cierta prevalencia en los escritos de Michelstaedter por la figura del persuadido, el retórico, como ya mencionamos, conceptualiza una tendencia inevitable en la conducta. El lazo social está presente, provisto a plena vista por todos, ya sea mediante la condescendencia, fijaciones objetuales debido a tendencias culturales generales y la consecuente reunión en séquito, tecnologías afectivas como la envidia, el amor, la amistad, etc., al sentir de Carlo Michelstaedter se presentan fabricadas con un sentido ideológico profundo que se ha instalado en la psique de cada recién nacido transferido por el deseo mismo sus progenitores y cercanías.

Como señala Claudio Magris en *Aquellos lejanos años del Instituto de Gorizia*:

> [Carlo Michelstaedter] No vivía ni en la plenitud de la persuasión ni en la falsedad de la retórica, sino en otra dimensión; vivía con la exigencia, pero no con la posesión de una vida verdadera, sabiendo que no la tenía y sin dejarse engañar por la retórica, sin hacerse la ilusión de que el ceremonial del trabajo y la cultura pudieran suplir esa carencia. Es la dimensión más difícil, la que vivimos cada día, cumpliéndose en el complejo engranaje de nuestra apremiante vacuidad, pero sin explicaciones, sin el convencimiento de que esa nada pueda salvarse. (Michelstaedter, 2014, p. 238)

Más que cartografiar la existencia con sendos conceptos, Michelstaedter los transformó en fantoches superyoicos. En lugar de señalar tendencias, vectores, directrices por las que la conducta puede apuntalarse, se tornaron exigencias morales, bien y mal categóricos. Como indica Magris en la cita que acabamos de ver, Carlo rechazó la ilusión, la mentira que supone el lenguaje, el sentido, toda construcción que obture una carencia

original, un temor a la muerte apabullante y una soledad abismal[14]. Pero es, justamente, la imposibilidad por otra parte por alcanzar esa verdad, ese plano que la ciencia deja de lado para elaborar sobre el saber. La verdad no puede decirse entera, siempre habrá medias verdades, ilusiones, mentiras que tocan, rozan, aquello indecible. No hay suficientes palabras para decir *toda* la verdad (Lacan 1993, p. 133). Como consecuencia del pensamiento moderno, el refugio en el saber supone depositar la creencia de lo divino, sostenerla, bajo el cobijo de saberes estructurales que dan cuenta de la realidad. Michelstaedter palpó la holgura del sinsentido de las palabras sueltas, las formulaciones, y el fracaso mismo de estas por transmitir, comunicar aquellas voces que le atormentaban. Fue así como, al ubicarse un objetivo demasiado elevado, por más que estuviese edulcorado con un pensamiento vanguardista, contiene las trazas de un espíritu que busca ansiosamente la salvación en la autenticidad del persuadido.

Pero más allá de estas consideraciones, aquello a lo que nos insta Michelstaedter es a la aniquilación definitiva de la espera, esperanza, *wishful thinking*, a esas largas colas a las puertas de templos pluridimensionales y polivalentes del consumismo evocados a la suplencia de imágenes mentales, siluetas fluorescentes, Carrots® que catalizan el vacío de los asnos mientras la maquinaria moledora funciona codificando. Carlo apunta a la figura del persuadido para salir de ese estado vegetativo del «entretanto» (Michelstaedter, 2014, p. 244) proponiendo una filosofía práctica, en que la acción supone la puesta en funcionamiento de los límites del cuerpo y desde la dicha del mismo en movimiento, de esa inmanencia, darse la gracia de, por un momento, dejar de ser para devenir. Es por ello que, como señala Magris, la ironía y la humildad son necesarias para permitir desvanecer la estratificación a la que tiende la repetición y la obsesión del pensamiento que no cuenta con la alegría de la sabiduría sino con el canónico y edificante saber que insiste en la ilusión de lo absoluto, de poseer la verdad *toda* y la capacidad de poder articularla.

La humildad rebaja esta hipertrofia reflexiva y la ironía relativiza los pensamientos, desvinculándolos de la maldad o la bondad de los mismos para percibirlos no como mandatos divinos sino, por otro lado, deshilachados trazos de una verdad indecible que

[14] Una resolución neurótica frente al complejo de castración, que, en lugar de tomarlo como posibilitador, lo ve como coartador, cercenador, etc., de aquello precioso, una especie de tesoro en el que se oculta una verdad, una pureza que constantemente se ve afectada por las pretensiones amenazantes de dicha castración. Lo que porta en sí esta, la castración, es el trasvase de la impotencia del padre y su resolución, siendo esta última la carga de la herencia, una forma para lidiar consigo mismo. A esto se refiere Michelstaedter cuando nos insta a hallar nuestro camino partiendo desde la insatisfacción o el dolor. La función paterna como corte del goce queda siempre en suspensión por algo mejor, más auténtico, más propio, lugar que marca precisamente la impotencia que no cesa de manifestarse *mientras* o «entretanto» (Michelstaedter, 2014, p. 244) no se realice dicha operación (Mascogliato, 2016, p. 36).

habita en uno. Ello nos pone en la senda hacia la inalcanzable persuasión, sin negar la retórica, nuestra muleta[15] para nuestra coja existencia (Michelstaedter, 2014, p. 246), sino tomarla sin miedo ni vergüenza (*ibid.*), puesto que no es más que una forma de vida, como lo es la ideología burguesa, que triunfa por encima de otras que lidian con las mismas condiciones existenciales, aunque hay un aspecto que no ha sido mencionado, y es precisamente la desigualdad material más que la espiritual o ideológica. No se trata de una cuestión de perspectivismo, como apuntaría Ortega y Gasset, o Gramsci en referencia a la superestructura, sino, por el contrario, de una cuestión arquitectónica, paisajista, narrativa, que bien podría definirse como *atmósfera*, cual sustrato condicional de toda situación. Lo atmosférico, desde la reflexión de Michelstaedter, nos concierne en la medida en la que solo se explora en los márgenes de la lectura de sus textos. Aparece, llegado un punto, bajo la característica forma de quiebre discursivo. En dicho quiebre, o esquicia, lo que podemos hallar es una renegación de una realidad que se presenta contraria a un *deber ser* y por ende a un *ser* en potencia que halla sus contrariedades e imposibilidades. Es precisamente en este punto en el que lo atmosférico porta la condición de imposibilidad. Las condiciones de imposibilidad que contempla Michelstaedter quedan manifiestas en cada uno de los matices que se desprenden del retórico. El problema está, consideramos, en que el persuadido no es una figura opuesta al retórico, sino que precisamente ambas son las constataciones de estas mismas condiciones de imposibilidad. Es por ello que antes, previo a la presentación de sendos conceptos hablábamos de estos como puntos, marcas, para una cartografía que permite mapear, en este caso y siguiendo las anotaciones de Mimmo Cangiano, la *atmósfera* burguesa de la que Michelstaedter anhelaba exiliarse.

Para terminar con estos meros apuntes conclusivos, presentaremos una última consideración al respecto de estos conceptos, recordando que hay tal cantidad de matices en la obra del filósofo italiano que nos resulta titánica su síntesis en un mero artículo. Michelstaedter, a nuestro parecer, conserva en el seno de su pensamiento la tensión que suele manifestarse del siguiente modo: «¿A quién hago caso?». Por un lado, se presenta una

[15] Tiqqun al diseccionar el dispositivo de *La Jovencita* indica que esta «concibe la libertad como la posibilidad de elegir entre mil insignificancias» (Tiqqun, 2012, p. 110) y, bajo el pseudónimo esta vez de Comité Invisible, señala que «mientras tanto [el entretanto de Michelstaedter], YO controlo. La búsqueda de mí mismo, mi blog, mi piso, las últimas tonterías de moda, las historias de pareja, de ligues… ¡cuántas prótesis se necesitan para ostentar un YO! Si "la sociedad" no se hubiera convertido en esta abstracción definitiva, designaría el conjunto de muletas existenciales que se me tienden para poder arrastrarme aún; el conjunto de dependencias que he contraído en pago de mi identidad. *El minusválido es el modelo de la ciudadanía que viene* […]. La conminación, omnipresente, de ser "alguien" sustenta el estado patológico que hace necesaria a esta sociedad. La conminación a ser fuerte produce debilidad a través de la cual se mantiene, hasta el punto de que *todo parece adquirir un aspecto terapéutico,* incluso trabajar, incluso amar» (CI, 2009, p. 36).

tendencia afectiva cuyo mandato señala una captación sensible, corpórea. Por el otro, una adecuación de este sentir al orden simbólico, procedimental, secuenciado por el cual uno puede compartirse con el otro. Así, entre dos mandatos, entre dos *deber ser*, Carlo los apuntala con sendos términos, la persuasión y la retórica, obturando en una analítica del mandato la posibilidad de una mejora, un cambio de paradigma, una apertura a otra cosa. En términos psicoanalíticos podríamos considerar esta disputa como parte del tránsito edípico. El retórico tiende a ser perdonado, pero su crítica es feroz, en cambio, el persuadido se presenta como la salvación, lo ostentado, lo deseado, goce genital absoluto. La resolución, que hemos considerado óptimo presentar así en este artículo, es la de tomar estos conceptos más allá del bien y el mal, para centrarnos en su utilidad práctica, desbrozando ese fantoche superyoico con el que Michelstaedter, con su espíritu poético, los sobrecarga.

Así, la retórica y la persuasión, podríamos comprenderlas como: los poderes de lo falso y la potencia de la ontología transitoria. Dicho con otras palabras, la retórica señala la posibilidad que brinda la creación de elementos provisorios para solventar incidencias situacionales de carácter político, medioambiental, económico o sentimental. Por otro lado, la persuasión contempla precisamente la incipiente e insistente presencia de lo anárquico en las distintas transiciones por las que una vida atraviesa. De este modo, la seguridad del futuro a la que el retórico se suscribe, frente al temor a la muerte, es una solución provisoria frente a la imposible asunción en la que se halla el persuadido. El retórico no huye de la muerte sino del persuadido y el mandato descuartizador que se percibe de su presencia auténtica. Asimismo, al persuadido le resulta insoportable la incapacitación analítica del retórico al sumirse este en lo inauténtico.

Consideramos que la cuestión no se trata de una ética de la autenticidad, sino que por otro lado concebimos dos modos de conciencia: *en* mediación o *con* ella. Dicho con otras palabras, asumir la minoría de edad creando complejos sistemas existenciales que la sostengan o reconocer la imposibilidad de trascenderla y hacer de la presencia una problemática persistente que requiere una constante revisión, actualización, destitución y destrucción. Hallarse *en* mediación, como suponemos al retórico, conlleva el ser partícipe de los procesos civilizatorios en curso. En cambio, estar *con* la mediación implica apercibirse partícipe de dichos flujos, lo que establece un espacio abierto a la diferencia y por ende a la puesta en cuestión de los mismos *savoir-faire* y formas de vida que se han instituido y estratificado, lo cual nos lleva nuevamente a la crítica de la ideología liberal y burguesa, como señala Mimmo Cangiano.

Lo que nos ofrece Michelstaedter pues, con la figura del persuadido, es una posición crítica, un estilo y un objeto sobre el cual aplicar la analítica poética que ofrece esta topología siempre en transición. Será en nuestra revista *Exosui* en la que continuaremos con otros comentarios aledaños y marginales de esta obra, siguiendo la estela de un escrito no muy mencionado de Winnicott titulado «Deformación del ego en términos de un ser verdadero y falso», del 1960, en el que, prosiguiendo con el estudio de los conceptos de Carlo, exploraremos otras dimensionalidades cartográficas y las potencialidades de los mismos.

Bibliografía

Obras principales

MICHELSTAEDTER, C. (1958) *Opere.* Compilado por Gaetano Chiavacci. Bolonia: Ed. Sansoni Firenze.

—(1983) *Epistolario.* Compilado por Sergio Campailla. Milano: Ed. Adelphi.

—(1987) *Poesie.* Compilado por Sergio Campailla. Milano: Ed. Adelphi.

—(1988) *Il dialogo della salute.* Compilado por Sergio Campailla. Milano: Ed. Adelphi.

—(1995) *La persuasione e la rettorica. Appendici critiche.* Compilado por Sergio Campailla. Milano: Ed. Adelphi.

—(2009a) *Dialogo della salutte e altri scritti.* Compilado por Giogio Brianese. Milano: Ed. Mimesis.

—(2009b) *El diálogo de la salud y otros diálogos filosóficos.* Traducción por Marta Pino Moreno. Barcelona: Ed. Marbot.

—(2010) *La melodía del giovane divino.* Compilado por Sergio Campailla. Milano: Ed. Adelphi.

—(2011) *Melodía del joven divino.* Traducción de Antonio Castilla Cerezo. Madrid: Ed. Sexto Piso.

—(2014) *La persuasión y la retórica.* Traducción de Rossella Bergamaschi & Antonio Castilla. Madrid: Ed. Sexto Piso.

Lecturas complementarias

BARTHES, R. (1993) *Fragmentos de un discurso amoroso.* Traducción de Eduardo Molina. Madrid: Ed. Siglo XXI.

CANGIANO, M. (2019) *The Wreckage of Philosophy. Carlo Michelstaedter and the Limits of the Bourgeois Thought.* Toronto: Ed. University of Toronto Press.

DELEUZE, G. (1998) *Nietzsche y la filosofía.* Traducción de Carmen Artal. Barcelona: Ed. Anagrama.

LACAN, J. (1993) *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión.* Traducción de Oscar Masotta & Orlando Gimeno-Grendi. Barcelona: Ed. Anagrama.

—(2006) *Seminario XXIII. El Sinthome.* Traducción de Nora A. González. Argentina: Ed. Paidós.

—(2010) *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.* Traducción de Juan Luis Delmont-Mauri & Julieta Sucre. Argentina: Ed. Paidós.

LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B. y LAGACHE, D. (2004) *Diccionario de Psicoanálisis.* Traducción de Fernando Gimeno Cervantes. Buenos Aires: Ed. Paidós.

MASCOGLIATO, D. (31/10/2016) *Lacan y la declinación del padre.* Universidad de la República de Uruguay: Tesis de grado.

NIETZSCHE, F. (2015) *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento.* Traducción de Manuel Valdés & Santiago Guervós & Manuel Garrido. Madrid: Ed. Tecnos.

SHAKESPEARE, W. (1988) *Hamlet.* Compilado por David Bevington. Estados Unidos: Ed. Bantam Books.

TIQQUN (2012) *Primeros materiales para una teoría de la Jovencita. Seguido de «Hombres-máquina: modo de empleo».* Traducción de Diego L. Sanromán & Carmen Rivera Parra. Madrid: Ed. Acuarela & A. Machado.

TIQQUN/COMITÉ INVISIBLE (2009) *La insurrección que viene*. Traducción de Yaiza Nerea Pichel Montoya y José Pons Bertran. España: Ed. Melusina.

Una mirada a los abismos metafísicos de Arthur Schopenhauer

A look into the metaphysical abyss of Arthur Schopenhauer

Ana Pinel Benayas

Universidad de Castilla-La Mancha

RESUMEN

El presente artículo ha sido pensado como una somera introducción al pesimismo dentro de la historia del pensamiento y a la filosofía de Arthur Schopenhauer. Para ello, se abordarán, en la primera parte, manifestaciones de visiones pesimistas dentro de la cultura Occidental y una muestra de intentos de categorización del pensamiento pesimista, que muestran las diversas formas y fórmulas que puede llegar a alcanzar. Mientras que, en la segunda parte, abordaremos la filosofía de Arthur Schopenhauer, desde sus planteamientos metafísicos, que abarcan tanto teorías cosmológicas como implicaciones éticas.

Palabras clave: pesimismo, Arthur Schopenhauer, metafísica, Voluntad, suicidio.

ABSTRACT

This article has been thought of as a brief introduction to pessimism within the history of thought and philosophy of Arthur Schopenhauer. To this end, manifestations of pessimistic visions within Western culture will be addressed in the first part as a sample of attempts to categorize pessimistic thinking, which show the various forms and formulas that it can reach. While, in the second part, we will address the philosophy of Arthur Schopenhauer, from his metaphysical approaches, which cover both cosmological theories and ethical implications.

Keywords: pessimism, Arthur Schopenhauer, metaphysic, volition, self-destruction

El pesimismo: destellos de luz en la historia del pensamiento

Cuando hablamos del pesimismo dentro del pensamiento filosófico, la mirada se vuelve rápida y certeramente a los albores de un siglo XIX que se encuentra coronado por la figura patriarca de Arthur Schopenhauer. Considerado, con pleno derecho, el progenitor indiscutible de la filosofía pesimista, el río principal del que se desprenden los afluentes más radicales de esta: Philipp Mainländer, Julius Bhansen, Carlo Michelstaedter, Emil Cioran… Pero cabe preguntarse y detenerse ante este hecho tan evidente, que parece impedir apreciar cómo el pesimismo ha sido, en realidad, una constante vital dentro del pensamiento y la cultura occidental; aunque no se presentara hasta el siglo XIX como un sistema filosófico determinado y acotado.

Este es el parecer de Erasme Caro –autor de un ensayo publicado en francés en 1878, titulado *Le pessimisme au XIX e siècle: Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*, que fue traducido parcialmente en 1878 al español por Armando Palacio Valdés. Este ensayo es, básicamente, la única obra traducida a nuestro idioma que profundiza sin temor ni temblor en la filosofía de Schopenhauer y Hartmann– el cual asegura que «ha habido en todo tiempo pesimistas; como que el pesimismo es contemporáneo de la humanidad» (Caro, 1982, p. 8). Pero, para poder rastrear los primeros conatos pesimistas en la historia de la humanidad, debemos desarrollar lo que podríamos considerar un pseudo decálogo del buen pesimista –casi al estilo del *Decálogo del perfecto cuentista* de Horacio Quiroga–, que nos va a ayudar a encontrar los elementos comunes o primarios que aparecen en este tipo de filosofía, y, por ende, a rastrear sus manifestaciones antes del siglo XIX.

Entre los caracteres primarios de este tipo de pensamiento encontraríamos: el mal, la desgracia de la existencia y el deseo de la nada. Cuando hablamos del mal, este debe presentarse como un mal absoluto, radical e invencible; un mal muy lejano a ese mal menor o necesario que establecía Leibniz en su *Teodicea*. El mal debe presentarse en el mundo como un terrible fenómeno incontrolable, que aparece dentro de la naturaleza que nos rodea, pero que a la vez se introduce en la propia humanidad. Es, por lo tanto, un hecho que lo permea, lo mancha y lo condiciona todo: al *kosmos*, a la *physis* y al ser. Por otro lado, generalmente suele verse la existencia como una forma de desgracia debido al sufrimiento continuo que esta nos garantiza; lo que lleva, de manera inevitable, a la preferencia de la nada antes que el ser, a la renuncia lúcida y radical de la existencia.

Las primeras manifestaciones de este sentir pesimista pueden rastrarse en uno de los relatos bíblicos más cruentos sucedidos nunca a un buen cristiano. Hablamos de Job, la

historia de este hombre natural de Hus se narra en los libros *Sapienciales* de las Sagradas Escrituras. Su composición está fechada a comienzos del siglo V a.C., e investigaciones sobre estos textos han dilucidado que en su elaboración participaron varias personas entre las que destacan: un autor principal, que se encargó de dar forma a la idea y de redactar la mayor parte del texto, como de los «agregados posteriores» incluidos por otras personas, práctica muy común en la Antigüedad, puesto que «no existía la preocupación moderna por apropiarse individualmente de una obra y contaba más la obra en sí que el individuo» (Ramos, 2018, p. 8). La historia está inspirada en un cuento edomita que narra los trágicos sucesos acaecidos a un hombre de naturaleza justa, del país de Edom; quien, aun perdiendo todos sus bienes, no dejará de lado nunca el bien y la justicia, por lo que al final será recompensado.

El tema que aparece en la historia bíblica es doble: el sufrimiento que se desprende de la existencia del mal. Hasta aquí, podemos rastrear ya dos de los elementos característicos dentro del pensamiento pesimista: el mal, en este caso producido por Satanás y permitido por Dios, y la desgracia de una existencia sometida a estos males, entre los que encontramos la pérdida de todos los bienes de Job, la muerte de sus hijos e hijas y una llaga maligna desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza. Por tanto, solo nos quedaría la preferencia de la nada antes que el ser, que aparece bellamente representado en el versículo 3, en el que Job abrirá su boca para maldecir el día de su nacimiento:

> Perezca el día en que yo nací,/ Y la noche en que se dijo: Varón es concebido./ Sea aquel día sombrío,/ ¿Por qué no morí yo en la matriz,
> O expiré al salir del vientre?/ ¿Por qué me recibieron las rodillas?
> ¿Y a qué los pechos para que mamase?/ Pues ahora estaría yo muerto, y reposaría;
> Dormiría, y entonces tendría descanso,/ ¿Por qué se da vida al hombre que no sabe por dónde ha de ir, Y a quien Dios ha encerrado?

Así, mientras que el cristianismo responderá al sentido del sufrimiento en la vida del ser humano como un misterio que «supera nuestras capacidades limitadas» (Ramos, 2018, p. 5) y como el medio para alcanzar un «fin trascendente más allá de este mundo» (Ramos, 2018, p. 7) los pensadores pesimistas verán el sufrimiento como una forma absurda e irracional, que debe cesar con la búsqueda del fin de la vida.

Es innegable que encontramos, también, rasgos de profunda melancolía en toda la antigüedad griega y romana (Caro, 1892, p. 9). Pero, de todos los autores de estas dos épocas, entre los que podemos destacar a Simónides de Amorgos, Sófocles o Eurípides, la

figura de Hesíodo resplandece como una de las que más ha reflexionado sobre el mal, el sufrimiento y la condición humana. Concretamente en las obras de la *Teogonía* y los *Trabajos y días*.

En la primera obra, Hesíodo da una explicación cosmológica del nacimiento del universo como una fórmula progresiva que lleva a este del caos hasta un todo ordenado, todo ello sustentado en una perspectiva puramente mitológica basada en el triunfo del bien sobre el mal (Hesíodo, 2021, p. 35). Mientras que, *Trabajos y días*, supone la contrapartida a esta primera visión progresiva, puesto que la evolución, o mejor dicho, involución del ser humano, se produce en esta segunda parte a través de un proceso de degradación, derivado de la existencia del mal en el mundo, que queda explicado a partir de los mitos de Prometeo, Pandora y el mito de las Edades. Un mal que Antonio Hermosa Andújar (2011, p. 24) considera de dos tipos: natural y voluntario. Es decir, uno intrínseco a la naturaleza entendida como *physis* en la que entraría el dolor, el hambre, la enfermedad o la muerte; y otro, correspondiente de manera exclusiva a la naturaleza humana, impuesta por una voluntad corrompida que desea ejercer daño contra el prójimo, esto es, que comente delitos. Por lo tanto, un mal absoluto que lo permea todo y que solo cesará cuando Zeus imponga justicia en el mundo humano, erradicando a una especie que no debió salir nunca de la no-existencia.

Debemos citar también la lamentación griega puesta en boca de Sileno, y que tan bien recoge Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, que dice: «lo mejor para el hombre es no nacer, y si ha nacido, morir joven». Fundamento incuestionable de una visión radicalmente pesimista propuesta desde el mundo grecolatino, puesto que

> no solo afirmaron esta sentencia los griegos de la época antigua, como Homero o Teogonis, también la citaron los mejores de la época clásica, como Sófocles, Platón y Aristóteles, y grandes autores de la época helenística y romana, es decir, la vigencia de esta sabiduría popular está documentada con creces a lo largo de toda la Antigüedad greco-romana (Llinares, 2016, p. 216).

Así lo muestra Joan B. Llinares (2016, pp. 211-218) en su artículo titulado «La sabiduría de Sileno. El sátiro como hombre salvaje en el joven Nietzsche», en el que hace un profundo recorrido bibliográfico en torno a esta máxima griega, entre las que podemos destacar las sentencias de: Teogonis de Mégara, que dice «de todas las cosas la mejor es no haber nacido / ni ver como humano los rayos fugaces del sol, /y, una vez nacido, / cruzar cuanto antes las puertas del Hades, / y yacer bajo una espesa capa de tierra tumbado»; Hesíodo en el *Certamen*, donde expresa: «Hijo de Meles, Homero inspirado por los dioses,

ea, dime ante todo:¿qué es lo mejor? para los mortales» / Homero : «Primero no nacer es lo mejor para los que habitan sobre la tierra; pero si no obstante se nació traspasar cuanto antes las puertas del Hades»; también en *Historia* I, 31 de Heródoto aparece que «para el hombre es mucho mejor estar muerto que vivo»; y, por supuesto, en las *Consolationes* de Séneca se nos muestra que «si la mayor fortuna es no nacer, lo más parecido, creo, es ser devuelto con rapidez a la situación primitiva después de gozar de una vida breve».

También, nos vemos obligados a resaltar la figura del que, tal vez, pueda considerarse el verdadero progenitor del pesimismo. Hablamos de Hegesias (Acosta, 1997, el llamado *Peisithanatos*, es decir, el persuasor de la muerte. Hegesias pertenece a una de las tres variantes surgidas dentro del movimiento cirenaico, concretamente a los llamados hegesíacos. Su propuesta filosófica hizo variar el hedonismo cirenaico a un pesimismo hegesiano, puesto que se va a negar cualquier tipo de felicidad por resultar esta inalcanzable para el ser humano; debido a que «la cantidad de dolor que recibimos siempre supera la cantidad de placer y que el azar siempre impide que sucedan las cosas que se esperan» (Sonna, 2018, p. 25). Así, el fin de la vida será vivir sin dolor y sin pena, es decir, la total indiferencia hacia la existencia. Los doxógrafos, cuentan que el rey Ptolomeo, asustado por la radical influencia de Hegesias, que había llevado a algunos de sus discípulos a la muerte, le prohibió hablar en las escuelas. Además, Cicerón le asigna la redacción de una obra, hasta ahora pérdida, titulada *Apokarterôn* que se puede traducir como *El que se deja morir de hambre*. En esta obra, el personaje principal decide proceder al suicidio por inanición, sosteniendo su decisión contra los argumentos de sus amigos que quieren convencerle de que no lo haga.

Dentro de la filosofía política, encontramos el desarrollo de un tipo de pesimismo concreto, que es el pesimismo antropológico; del cual, Thomas Hobbes será su mayor representante. Generalmente, Hobbes no es introducido en los estudios del pesimismo, ni calificado como tal en los manuales y artículos científicos, sino que se prefiere calificársele como un filósofo empirista. Sin embargo, qué puede haber más pesimista que considerar al hombre un lobo para el hombre y el hecho de generar todo un sistema político basado en limitar los actos violentos, inmorales y egoístas de los seres humanos; que, sin la presencia de un Leviatán, no conseguirían sobrevivir en sociedad durante más de un año.

Como vemos, el pesimismo ha estado presente en toda la historia de la filosofía, pero el hecho de que no se estableciera desde el inicio de los tiempos, sino que solo aparezca como destellos de luz durante la historia del pensamiento, ha supuesto que este

haya quedado acallado hasta el siglo XIX, con la irrupción en el escenario filosófico de Arthur Schopenhauer.

Por otro lado, también son diversos los filósofos que han realizado una categorización de los tipos de pesimismos que aparecen de manera constante en la historia de la filosofía. Así, encontramos al propio Nietzsche, que en *La voluntad de poder*, concretamente en el aforismo 82, presenta una escueta lista de tipos, o síntomas, de pesimismos. De los cuáles no sabemos, tal y como dice Joshua Dienstag (2001, pp. 923-937), si fueron redactados como simples listas para distinguir las posibles variedades de pesimismo, o si planeaba escribir sobre ello. Estos son: pesimismo ruso, pesimismo estético, pesimismo romántico y antirromántico, pesimismo de la teoría del conocimiento, pesimismo anarquista, el pesimismo de la cultura y el pesimismo moral, en el que el propio Nietzsche se incluye. Aparece también una diferencia de dos tipos de pesimistas en el ingente ensayo de Thomas Ligotti *La conspiración contra la especie humana*. Ligotti diferencia entre los pesimistas «heroicos» o sedicentes, aquellos que «no se comprometen con su implicación de que la vida es algo que no debería ser» (2015, p. 34), y los pesimistas radicales, aquellos que sí se comprometieron con su idea de que la vida no debería ser, dirigiéndose al suicidio. Por último, podemos citar a Dienstag, que divide a los pesimistas entre: pesimistas culturales, pesimistas metafísicos, pesimistas existenciales y el propio pesimismo dionisiaco de Nietzsche[1].

La metafísica pesimista de Arthur Schopenhauer

Tal y como hemos visto en las categorizaciones, Arthur Schopenhauer es ante todo un pesimista metafísico, puesto que toda su propuesta filosófica se basa en una teoría metafísico-cosmológica. Es decir, uno de los intereses principales de Schopenhauer es aspirar a una comprensión que interprete de manera global y razonada la realidad que nos rodea; continuando, y a la vez rompiendo, la tradición metafísica imperante en la filosofía desde sus inicios, que ha quedado sostenida, tal y como indica Jean Grondin (2021, p. 26), en «tres pilares hermenéuticos que permiten hablar de la metafísica en singular». El primero de estos tres pilares es el pilar ontológico, aquel que plantea que el mundo tiene un orden o sentido que hay que desvelar. Este pilar necesita el apoyo de una teoría teológica que explique quién es el creador responsable del orden que contemplamos en la naturaleza, y que ha llevado a dos posibles salidas –que desembocan en consecuencias contrapuestas–

[1] Esta cartografía de los pesimismos ha sido estudiada ampliamente por Jesús Negro García en «Joshua Foa Dienstag. Pesimismo y compromiso político», publicado en este mismo número.

la obra de una inteligencia superior o la del azar. Platón y Aristóteles, establecerán la idea lógica de un principio de razón suficiente, es decir, no puede existir nada sin una razón detrás. Idea de la que se desprenderán claros argumentos teleológicos, que muestran, o sustentan, ese primer pilar metafísico que indicaba la idea de una finalidad en el mundo. Así este primer principio entendido como *logos*, como razón, habitaría tanto el plano inmanente como el plano trascendente al ser el origen de todas las cosas y estar presente también en todas ellas (Grondin, 2021, p. 37). Y, por último, el ámbito antropológico culminaría el proyecto metafísico de des-velamiento del sentido del mundo. Al introducir la figura de un ser con una capacidad hermenéutica, es decir, con un acceso interpretativo de la realidad derivado de su capacidad lingüística «que le autoriza a decir el sentido del mundo, a comprenderlo y a modificarlo» (Grondin, 2021, pp. 38-39).

La vía de interpretación que Schopenhauer lanza sobre el origen del mundo es contraria a las interpretaciones que llevaban realizándose desde la época de los griegos, y que se habían arrastrado hasta la propia filosofía de Hegel. Es básicamente contraria a la teoría teológica de la existencia de una inteligencia superior expuesta anteriormente. Las interpretaciones metafísicas de los orígenes solían retrotraerse a «un Dios o *Logos* que dota de sentido al mundo y le da una dirección a la que dirigirse» (Bonilla, 2021, p. 57). Sin embargo, para el pesimista Schopenhauer, los orígenes no se retrotraen a un Dios bondadoso que establece un sentido a la existencia, sino a un principio irracional o no-racional, del que no puede desarrollarse ni sentido ni dirección concreta hacia a la que ir, al cual llama la Voluntad. Esto constituye una «verdadera revolución metafísica» (Bonilla., 2021, p. 57) que romperá con el principio de razón suficiente – «[…] solo el fenómeno de la voluntad está sometido al principio de razón y no ella misma que, en esa medida, puede denominarse carente de razón. […] el principio de razón en todas sus formas es una mera forma del conocimiento, así que su validez solo se extiende a la representación, al fenómeno, la visibilidad de la voluntad, y no a esta misma que se hace visible» (Schopenhauer, 2015, §20) –, con la idea ilustrada de progreso —«la filosofía no pueda aspirar a buscar una *causa efficiens* o una *causa finalis* del mundo en su totalidad. Al menos la presente no investiga en modo alguno de qué o para qué existe el mundo, sino simplemente qué es el mundo» (Schopenhauer, 2015, §15)— y con las visiones, sumamente optimistas, del mundo que había planteado Leibniz —«No quiero abstenerme aquí de declarar que el optimismo, cuando no es acaso el atolondrado discurso de aquellos bajo cuyas aplastadas frentes no se hospedan más que palabras, no me parece simplemente una forma de pensar absurda sino verdaderamente perversa, ya que constituye un amargo

sarcasmo sobre los indecibles sufrimientos de la humanidad» (Schopenhauer, 2015, §59)—. Los axiomas a los que lleva este planteamiento pesimista que muestra Schopenhauer son: este es el peor de todos los mundos posibles y la vida es una mezcla de sufrimiento e insatisfacción.

Ahora cabe preguntar qué es ese principio irracional que Schopenhauer denomina la Voluntad. Para ello, primero debemos tener en cuenta la deuda que Schopenhauer contrae con la filosofía kantiana, de la cual se considera el heredero o continuador directo, además de uno de sus críticos más duros. Schopenhauer da un paso decisivo dentro de la filosofía de Kant, tal y como él mismo indica, despejando la incógnita de esa X que representaba, dentro del criticismo, la cosa-en-sí. De este modo, divide el mundo en dos categorías diferenciadas, una supone la representación y otra la realidad en sí, coincidiendo con la propia división kantiana de la realidad; es decir, el fenómeno kantiano correspondería con el mundo como representación y el noúmeno con el mundo como Voluntad. Será esta Voluntad, que de manera reiterada Schopenhauer califica como «ciego afán, un sordo y oscuro impulso inconsciente» (Schopenhauer, 2015, §27), lo que desvela la cosa-en-sí. Este ciego afán inconsciente comprende «junto a las voliciones humanas, los apetitos animales y todas las fuerzas o energías inconscientes que animan al conjunto de la naturaleza» (Aramayo, 2018, p. 66), es el sustrato del mundo fenoménico. El problema que encuentra Schopenhauer al denominar a esta fuerza primigenia como Voluntad, es que esta puede confundirse con la definición de voluntad humana que nosotros manejamos, es decir, con la capacidad que tiene el ser humano de decidir libremente. Pero puesto que, la Voluntad va más allá de esta simple capacidad volitiva que tiene el ser, Schopenhauer se verá obligado a diferenciar entre los dos conceptos de voluntad que existen en el idioma griego.

> Lo único primario y originario es la *voluntad*, la *Thelema* [la volición pulsional ciega e inconsciente propia del deseo], no la *Boulesis* [el proceso deliberativo que tiene conciencia de intentar cumplir con un designio]; la confusión de ambas, para las que solo hay una palabra en alemán, induce a tergiversar mi doctrina. *Thelema* es la voluntad intrínseca o por antonomasia, la voluntad en general, tal como es percibida en el hombre y en el animal; pero *Boulesis* es la voluntad reflexiva, el *consilium* [la deliberación], la voluntad conforme a una determinada elección (Ibíd., p. 67-68).

Lo que sucede en el mundo, es que la Voluntad, entendida en este caso como fuerza cósmica, va a atravesar el mundo de lo fenoménico convirtiéndose en esa voluntad individual que no solo alcanza al ser humano, sino que también aparece en el mundo animal; en palabras de Safranski (2005, p. 78) «una voluntad unitaria del mundo, que luego entra

horrorosamente en el escenario de la vida bajo diversas máscaras, desgarrada en sí y desgajada de sí misma». Esta Voluntad va a dotar a la existencia de un deseo y anhelo sin fin que se retroalimenta, arrastrándonos hacia la total insatisfacción y el sufrimiento que genera dejar de desear lo que antes deseábamos y comenzar a desear lo que todavía no poseemos; «[…] el deseo satisfecho deja enseguida lugar a otro. Ningún objeto del querer que se consiga puede procurar una satisfacción duradera y que no ceda» (Schopenhauer, 2015, §38). Pero, nos dice Schopenhauer, el deseo último de la Voluntad es la preservación y mantenimiento de la especie a la que dota de vida, a través de lo que denomina la «voluntad de vivir». Teoría de suma importancia, que condicionará su negativa ante el suicidio y que lo llevará a negar la existencia del amor, al considerar este una estratagema de la Voluntad para cumplir con su mayor deseo: seguir existiendo.

Una vez establecida toda su teoría metafísico-cosmológica, Schopenhauer derivará sus preocupaciones a planteamientos éticos —transformando su primera metafísica en una metafísica-ética—, que le confrontan con la pregunta de si la Voluntad genera, en su forma objetivada, bondad o maldad. Recordemos que, entre los caracteres primarios del pesimismo, se encuentra un mal absoluto e inevitable que se introduce tanto en la naturaleza como en el ser humano, ante el que los filósofos deben erigir sus propuestas éticas. Al comprobar que el deseo desmedido al que nos arrastra la voluntad de vivir, o en su forma nouménica, la propia Voluntad, genera diversos tipos de males–Schopenhauer distinguirá en alemán los términos *böse* y *übel*. El primero equivaldría al mal físico y se aplicaría a los seres humanos y los animales, mientras que el segundo estaría referido al mal moral aplicándose a los seres inanimados– llegará a la conclusión de que el deseo es el causante del mal y el sufrimiento humano, y como ese deseo surge de la Voluntad, que es la esencia de lo existente, el mal es una parte inherente del mundo. Ante este hecho, Schopenhauer dirigirá todo su esfuerzo filosófico a erradicar el mal en el mundo, y esto solo podrá conseguirse suprimiendo la Voluntad:

> Las acciones verdaderamente morales no pueden nacer sino de la convicción de que el mal sea esencialmente inherente al mundo de los fenómenos, y de la resolución firme de reducirlo a un mínimo. El secreto de esto se encuentra en una palabra: abnegación. (Schopenhauer, 2015, §56)

La superación de la Voluntad

La búsqueda de la superación de la Voluntad solo puede hallarse en la abnegación, es decir, en renunciar de manera voluntaria a los deseos que nos arrastran. Esta es la propuesta schopenhaueriana para erradicar el mal en el mundo, una erradicación que supone al mismo tiempo la negación absoluta de la Voluntad. El camino que abre Schopenhauer es un camino doble, que nos dirige tanto a remedios provisionales, que solo sirven para reducir y contener de manera momentánea la fuerza cósmica volitiva; como al gran remedio, aquel que erradicará el mal en el mundo anulando la Voluntad.

En el primero de estos caminos, encontramos la ciencia y el arte. Con ellos el individuo escapa por un breve instante de su conciencia individual y alcanza la paz y serenidad que encontrará de manera futura en la redención última. Pero debemos analizar cuál es la razón por la que la ciencia, y sobre todo el arte, consiguen redimir de manera transitoria el deseo ciego e irracional de la voluntad de vivir. La cuestión está en que el placer estético supone la «supresión momentánea de todo lo que constituye el cansancio de vivir, la supresión del egoísmo, un estado de completo desinterés en la contemplación pura de la idea» (Caro, 1892, p. 99). Cuando contemplamos una obra de arte o escuchamos una bella melodía, el deseo que habita en nuestro interior queda suspendido, olvidado frente al objeto que se contempla. Produciendo un efecto de doble redención que afecta tanto a aquel que contempla el objeto estético, como a la cosa contemplada; puesto que, esta última alcanzaría un estado cercano al de las ideas platónicas que lo llevan más allá de las condiciones fenoménicas: el tiempo, el espacio y la causalidad.

> Pero cuando un motivo externo o el ánimo interior nos sacan repentinamente de la interminable corriente del querer; cuando el conocimiento se desgaja de la esclavitud de la voluntad y la atención no se dirige ya a los motivos del querer sino que capta las cosas fuera de su relación con la voluntad, es decir, las contempla de forma puramente objetiva, sin interés ni subjetividad, totalmente entregada a ellas en la medida en que son representaciones y no motivos: entonces aparece de un golpe por sí mismo el sosiego que siempre se buscaba por aquel camino del querer pero siempre se escapaba, y nos sentimos completamente bien. Es el estado indoloro que Epicuro celebró como el supremo bien y el estado de los dioses: pues por aquel instante nos hemos desembarazado de aquel vil afán de la voluntad, celebramos el *sabbath* de los trabajos forzados del querer y la rueda de Ixión se detiene. (Schopenhauer, 2015, §38)

La liberación del dolor, de la Voluntad, del deseo es pasajera, es una suspensión momentánea y redentora que rápidamente nos abandona, puesto que debemos volver con

los semejantes, adentrarnos de nuevo en el gran teatro de la vida donde la actuación continúa. Además, es un tipo de liberación privilegiada, en el sentido de que no todos pueden detenerse a disfrutar del consuelo redentor que ofrece el arte o la ciencia, pues problemas más acuciantes, como batallar por la existencia, afectan a la mayoría de una población que debe soportar sobre sus hombros el peso del dolor, la miseria y el sufrimiento. La Voluntad conforma en sí misma un mal universal y absoluto contra el que necesitaremos «armas mejor templadas, que estén al alcance de todos los hombres, que hieran al mal profundamente en su raíz y le destruyan» (Caro, 1892, p. 101).

Es en este punto en el que la pregunta por el suicidio aparece como una solución aparente al problema de la Voluntad. Si este es el peor de todos los mundos posibles, si la existencia es puro dolor y nos encontramos encadenados a la rueda de Ixión, ¿por qué no debo optar por la nada antes que por el ser? El suicidio —recordemos que para Camus es el único problema filosófico verdaderamente serio (2021)— sobrevuela de manera constante todas las filosofías, y las vidas, de los pesimistas. Pero, aunque pueda resultar curioso, muchos de los pesimistas no verán en el suicidio la fórmula perfecta para acabar con el dolor de la existencia. Así sucede en la obra de Schopenhauer, el filósofo de Danzing comprende que la forma para acabar con la Voluntad –problema fundamental dentro de su metafísica ético-cosmológica– no consiste en quitarse la vida a uno mismo, pues «el suicidio destruye al individuo y no a la especie, y menos aún destruye a la naturaleza» (Caro, 1892, p. 102). Lo que necesitamos no es acabar con la corporalidad individual que representamos en el mundo —«el suicida niega solamente el individuo, no la especie» (Schopenhauer, 2015, §69)—, se necesita un arma capaz de herir de muerte en el centro de esa Voluntad que no cesa de desear, arrastrándonos a nosotros mismos hacia el mal. El suicidio no tiene ningún tipo de consecuencia filosófica, pues lo que ha sucedido cuando uno de nosotros decide proceder a su propia extinción es lo que Schopenhauer denomina el «giro de la Voluntad» (Schopenhauer, 2020, §161). La Voluntad, que no cesa en su deseo de vivir, de repente troca este en un deseo voluntario de morir que se traduce en un suicidio en el mundo fenoménico. Por tanto, aquel que cree poder acabar con el problema fundamental a través de la existencia sigue siendo un esclavo de los deseos de la Voluntad.

> De ella nada se diferencia más que la supresión voluntaria del propio fenómeno individual: el *suicidio*. Muy lejos de ser negación de la voluntad, ese fenómeno supone una enérgica afirmación de la misma. Pues la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos sino los placeres de la vida. El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida. (Schopenhauer, 2015, §69)

Lo que debemos destruir, por tanto, es el deseo de vivir, dejar de engañarnos con las formas de la representación; negando la vida, el deseo, la aparente felicidad y comprendiendo que solo la nada puede garantizar el descanso eterno. Y esto solo puede conseguirse por medio de prácticas ascéticas, este será el único remedio que pueda terminar de manera definitiva con la Voluntad; no necesitamos el suicidio, necesitamos vivir extinguiendo en nosotros el deseo. Y el grado superior de la ascética será, aunque pueda resultar incongruente con el rechazo al suicidio, la muerte por inanición elegida libremente —«esa clase de suicidio no nace en modo alguno de la voluntad de vivir, sino que ese asceta totalmente resignado cesa de vivir porque ha cesado totalmente de querer» (Schopenhauer, 2015, §69)—, pues al ser nuestra carnalidad una parte visible de la Voluntad, negar nuestro cuerpo supondrá negar la Voluntad.

Bibliografía

ACOSTA MÉNDEZ, E. (1997) *Filósofos cínicos y cirenaicos. Antología comentada*. Madrid: Círculo de Lectores.

BONILLA, S. (2021) *El Mundo como vacuidad y Mythos*. HEREM.

CAMUS, A. (2021) *El mito de Sísifo*. España: Literatura Random House.

CARO, E. (1892) *El pesimismo en el siglo xix: Leopardi, Schopenhauer y Hartmann*. Madrid: La España Moderna.

DIENSTAG, J. F. (2001) «Nietzsche's Dionysian Pessimism». *The American Political Science Review* 95(4), pp. 923-937.

GRONDIN, J. (2021) *La belleza de la metafísica. Ensayo sobre sus pilares hermenéuticos*. España: Herder.

HERMOSA ANDÚJAR, A. (2011) «El mal y el problema de la justicia en el mito de Prometeo de Hesíodo». *Revista Co-herencia* Vol. 8, No 14, enero-junio, pp. 13-42.

HESÍODO. (2021) *Obras y fragmentos*. España: Gredos.

LIGOTTI, T. (2015) *La conspiración contra la especie humana*. Madrid: Valdemar.

LLINARES, J. B. (2016) «La sabiduría de Sileno. El sátiro como hombre salvaje en el joven Nietzsche». *Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs, Épure*, pp. 207-242.

ARAMAYO, R. (2018) *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. España: Alianza.

RAMOS, N. A. (2018) *Job y el sentido del sufrimiento*. Argentina: Universidad FASTA.

SAFRANSKI, R. (2005) *El mal o el drama de la libertad*. España: Maxi-Tusquets.

SCHOPENHAUER, A. (2020) *Parerga y Paralipómena I*. España: Trotta Editorial.

—(2016) *El mundo como voluntad y representación* I, España: Trotta Editorial.

SONNA, V. (2018) «El hedonismo pesimista de Hegesias». *Symphloké revista filosófica*, abril, pp. 17-28.

Joshua Foa Dienstag.

Pesimismo y compromiso político

Joshua Foa Dienstag.

Pessimism and political commitment

Jesús Negro García

Universidad de Oviedo

RESUMEN

Joshua Foa Dienstag (1965), especialista en teoría política de la Universidad de California, aborda esta disciplina de estudio desde las bases del pesimismo filosófico en cuanto que tradición de pensamiento político, en un trabajo que, como académico en activo, aún se encuentra desarrollando en la actualidad. En la medida en que se trata de una figura apenas o nada conocida fuera del ámbito anglosajón, se pretende por el presente escrito articular el armazón de su concepción pesimista, con el ánimo de que alcance una mayor divulgación entre el público hispanohablante. Se tratará asimismo de extraer algunas consecuencias de su propuesta y quizá aportar, en última instancia, alguna idea de cosecha propia con respecto a ella.

Palabras clave: teoría política, activismo, optimismo, pesimismo dionisiaco, humanismo, misantropía, resignación, técnicas del vivir, linealidad temporal, ironía de la historia, absurdo existencial.

ABSTRACT

The political theory specialist from the University of California Joshua Foa Dienstag (1965) approaches that field of study from the basis of philosophical pessimism as a tradition of political thought, in a work that, as a working researcher, he is still developing at the present time. Inasmuch as he is a barely or not at all known figure outside the scope of the English-speaking world, it is intended by this writing to put forward the shell of his pessimistic conception, with the aim to give it a larger exposure among the Spanish-speaking audience. Additionally, it will be tried to draw some outcomes from his proposal, and perhaps to contribute ultimately with some homegrown ideas.

Keywords: political theory, activism, optimism, pessimism, Dionysian pessimism, humanism, misanthropy, resignation, living techniques, temporal linearity, irony of History, existential absurd.

> El pesimismo no es tan posmoderno como posimpresionista. El impresionismo puso al descubierto la «ficción» de las líneas rectas, del negro puro y de los amplios campos de un color estable.
>
> JOSHUA FOA DIENSTAG, *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*

> El único problema filosófico serio, creo yo, es cómo mantener el corazón vivo en este mundo loco de atar.[1]
>
> LAURA LEE BAHR

Joshua Foa Dienstag (1965) es un especialista en teoría política y estudioso y teórico del pesimismo filosófico poco o nada conocido en el ámbito hispanoparlante, en contraste con lo aparentemente ineludible de su mención en los trabajos dedicados a la puesta al día del pesimismo en el mundo anglosajón[2], aunque también en investigaciones de campos dispares como la historia de la psicología (Bell, 2014), la filosofía del fenómeno religioso (Clack, 2014), la filosofía de la vida (Treanor, 2021), la teoría de la justicia (Spinner-Halev, 2012) o el ensayo en relación con fenómenos de la cultura pop, en particular la serie de televisión *True Detective* (Stoddart y Samuel, eds., 2017). Tal y como indica con certera concisión Mara Van der Lugt, el trabajo principal de Dienstag a propósito del pesimismo consiste en «argumentar que hay una tradición pesimista de pensamiento político y que el pesimismo puede ser fuente de un poderoso compromiso político» (2019)[3]. De manera más detallada, en sustancia esto se condensaría en dos labores:

- La de reorientar la historia de la teoría política de los últimos tres siglos de manera que se restituya el pesimismo como uno de sus hilos principales.
- La de rearticular el pesimismo de tal modo que su atractivo inherente se haga más visible para los lectores del siglo XX, más en concreto como fuente de activismo político.[4]

Puede sospecharse que Dienstag se abriese camino hacia el pesimismo en primer lugar a través del estudio del pensamiento de William Conolly, por cuanto lo distingue como «el teórico político más influyente en la actualidad de cuantos escriben en inglés» (Dienstag, 2009, p. 2), al tiempo que lo sitúa como parte integrante de la misma tradición

[1] <https://www.libros-prohibidos.com/entrevista-a-laura-lee-bahr/>.
[2] Véanse, por ejemplo, Gordon *et al.* (2018), Packer y Stoneman (2018) o Van der Lugt (2019, 2021)
[3] Donde no se indique lo contrario, sea por darse implícito en el volumen referido en la bibliografía, sea de manera explícita, las traducciones de los textos de referencia son del autor del presente artículo.
[4] En Dienstag (2004, p. 265; *idem*, pp. 123, 144-145 y 148-157 para los detalles sobre el activismo político como respuesta al diagnóstico pesimista).

nietzscheana de la que forman parte Camus, Arendt o Foucault (2006, p. 196; 2004, p. 94), muy asociada al tipo de pesimismo que él mismo postula y defiende[5].

Un buen punto de partida para seguir la disertación general del autor que nos ocupa en torno a la filosofía pesimista es la metáfora que él mismo utiliza y que constituye además una reflexión —como no puede suceder de otra forma con las metáforas—, y es la del pesimismo como una misteriosa enfermedad tropical, una cuyos síntomas son en su mayor parte desconocidos, si bien los rumores dicen que son horribles, y de la que en última instancia todo el mundo teme contagiarse (Dienstag, 1999, 2004); así, el conocimiento que hay sobre el pesimismo como filosofía es pobre, y, sin embargo, esto es suficiente para que no se tome en serio como posición teorética (1999). En particular, tal y como indica Jeff Spinner-Halev en su breve presentación del enfoque de Dienstag, «en la teoría política se ha silenciado la idea de pesimismo de manera general, y sin ninguna duda así ha sido en el seno del pensamiento liberal» (2012, p. 45). Tanto es así que no hay más que constatar el hecho de que los autores pesimistas están desterrados del canon del pensamiento político, o bien aparecen en él como versos sueltos y no como parte de una tradición coherente, como pueda ser el caso de Nietzsche (2004, p. 3).

Así pues, si lo que se pretende es recuperar el pesimismo filosófico para el público general como una tradición de pensamiento político respetable, hay que empezar a preguntarse por qué sucede como se acaba de indicar, cuáles son los rumores y malentendidos que circulan acerca de esta familia filosófica, y, por otro lado y al mismo tiempo, ofrecer una clarificación de en qué consistiría en realidad y por qué nos interesa entonces prestarle atención.

Qué es y (sobre todo) qué no es el pesimismo

Para llevar a cabo la tarea marcada, parece preceptivo, como hace Dienstag, determinar las razones por las que la tradición pesimista ha venido siendo oscurecida. En primer lugar, estaría la confusión que se da entre filosofía pesimista y actitud pesimista, al considerarse el pesimismo antes que nada un estado mental, un complejo emocional, y no una tradición filosófica. De otra mano, no se contempla la tradición pesimista como algo concreto y separado, sino como un batiburrillo en el que podemos encontrar distintos planteamientos como nihilismo, cinismo, escepticismo y otras filosofías. Se recurre, pues, al adjetivo de 'pesimista' entre otras etiquetas para describir cualquier filosofía «negativa» con

[5] Véase, por ejemplo, Dienstag (1999, 2001a, 2004, 2006).

respecto a los intentos tradicionales de construcción de sistemas o de defensa de modalidades políticas concretas. Además, estaría el hecho, muy importante, del sometimiento a que la idea de progreso tiene sometidas a las mentes modernas. A pesar de que ya Lewis Mumford, en una fecha tan temprana como 1932, la calificara como la «más muerta de las ideas muertas» (cit. en Dienstag, 2004, p. 3) y de que en la posmodernidad se hay cernido una sombra importante sobre las concepciones progresivas de la historia, parece, no obstante, subyacer de forma implícita o explícita a la mayoría de los proyectos políticos vigentes. Y es que la idea de progreso da un sentido y un orden al tiempo lineal que resulta muy difícil de romper, lo que explica que siga imperando y que otras propuestas más razonables como el pesimismo, que pide el sacrificio de tales sentido y orden, ocupen su lugar.

Entonces, si el pesimismo entendido en el sentido filosófico no es eso, ¿en qué consiste pues? Tal y como advierte Dienstag, hay que tener en cuenta que se trata de una filosofía antisistemática —y con esto señalamos ya una de sus características—, de manera que sus representantes no comparten una idea o proposición en particular que constituya un elemento unitario o definitorio, lo que en cualquier caso sería un requisito problemático para cualquier escuela, sino que están permeados por un «aire de familia», en el sentido wittgensteiniano (2004, p. 7); el resultado es que hay una serie de proposiciones de las que quizá un pesimista no se suscriba a todas ellas, pero sí a muchas de ellas. Sea como sea, hay que precisar que el pesimismo 1) es una línea moderna y alternativa de pensamiento, una tradición de espíritu político tan importante en tal sentido como el marxismo, el liberalismo o el pragmatismo, y no una mera curiosidad histórica, en la que estarían incluidos, entre otros, Rousseau, Leopardi, Schopenhauer, Nietzsche, Weber, Unamuno, Ortega y Gasset, Freud, Camus, Adorno, Foucault o Cioran, con precursores como Montaigne, Lichtenburg, Pascal o La Rochefoucauld, además de figuras muy cercanas como Sartre, Weil o Wittgenstein; 2) no establece un esquema ideal de estructura gubernamental —lo que para muchos ya basta para no tomárselo en serio como fundamento de un pensar político—, sino que se trata de una filosofía de conducta personal antes que de orden público, distinta de otras filosofías más tempranas del yo como epicureísmo o estoicismo; 3) sus raíces se encuentran en la modernidad, pues tiene su origen en el cambio moderno de la concepción del tiempo, de la cíclica a la lineal, fenómeno que tuvo una vasta influencia en casi todos los elementos de la sociedad y dio pie a unos cambios en la estructura mental subyacente de

los individuos que habilitaron nuevas formas de ver la historia y la experiencia humana[6], frente a la formulación circular de la temporalidad preeminente hasta entonces;[7] 4) fue la idea de «progreso», un fenómeno eminentemente moderno[8] que no se habría dado sin el cambio en la concepción del tiempo indicado, lo que hizo posible a la misma vez la aparición de su «gemelo oculto» o «su *dopelgänger*, quizá» (*idem*, p. 16), el pesimismo; 5) constituye una consideración linear del tiempo no progresiva, es decir, que es temporal e historicista en un sentido moderno (lineal), pues se observa que la sociedad y la naturaleza humanas cambian con el transcurso del tiempo, solo que no se trata de un permanente cambio a mejor; 6) el problema planteado por el pesimismo es tanto universal como tremendamente individual, de manera que lo que se ajusta a unos puede no ser adecuado para otros, por lo que las soluciones siempre son parciales, temporales y susceptibles, a permanencia, de revisión.

Por lo tanto, el pesimismo filosófico no es una disposición psicológica y tampoco resulta en una; hay que distinguir la filosofía pesimista de las maneras depresivas. A lo largo de la historia del pensamiento, muchos filósofos con conclusiones optimistas han carecido de un temperamento alegre; del mismo modo, son muchos los filósofos del pesimismo que han hecho gala de un carácter jubiloso[9]. Además, cabe añadir que el pesimismo no es una teoría del declive, ya que se trata de la negación de las teorías del progreso histórico, no de su opuesto.

Desde la perspectiva de Dienstag, a medida que la idea de progreso se nos aparece cada vez como más cuestionable, aumentan las razones para redirigir la atención al pesimismo. En tanto ya no nos es posible volver a una concepción circular o cíclica del tiempo y las narrativas del progreso se nos presentan como igualmente míticas, debemos reflexionar sobre las consideraciones lineales del tiempo no progresivas. La supresión y repulsa a que se ha venido sometiendo al pesimismo desde su efímera moda en la segunda

[6] La percepción lineal del tiempo es, de hecho, según Joseph Henrich, jefe del Departamento de Biología Evolutiva Humana de la Universidad de Harvard, una de las características clave de la psicología de los individuos W.E.I.R.D, una denominación acuñada por él mismo para referirse a las sociedades que llamamos «modernas» en un sentido muy concreto, y que sería el acrónimo de *Western* ('occidentales' en inglés), *Educated* ('con estudios'), *Industrialized* ('industrializadas'), *Rich* ('adineradas') y *Democratic* ('democráticas') (Henrich, 2021, p. 56).

[7] En *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*, Dienstag dedica un intereante y conciso pero completo análisis a este cambio histórico, cuya mayor expresión estaría en la proliferación de relojes y la aparición del calendario gregoriano en el 1532, sin embargo, no podremos entretenernos aquí en los detalles.

[8] Por eso, cuando Nietzsche define a los griegos como pesimistas en un sentido filosófico, está cayendo en realidad en un anacronismo (Dienstag, 2004, p. 84; 2001a, p. 925).

[9] De hecho, tal como dice Klepp (2006), «el pesimismo tiende a la risa, o al menos tiende a recomendarla»; véase también Marín (2018) o Kress (2008) para el caso de Nietzsche.

mitad del s. XIX ha tenido un peso negativo en las vidas que vivimos, por lo que es necesario recuperarlo y afrontar sus planteamientos.

La lección de anatomía

Una vez aclaradas algunas nociones básicas para el conocimiento apropiado del pesimismo filosófico, toca preguntarse: ¿cuál es la base que sostiene por tanto la definición pesimista en filosofía a decir de Dienstag? En el contexto del aire de familia que mencionábamos más arriba, hay una serie de proposiciones que le son centrales al pesimismo, que lo definen y nos sirven para identificar a los filósofos pesimistas, aunque no todos hayan de adscribirse por fuerza a cada una de ellas:

1) El peso del tiempo

Se da una identificación estrecha entre la consciencia del tiempo y la consciencia *per se*, en el sentido de que la primera es para el pesimista el atributo indispensable de la autoconsciencia o consciencia de sí. Para el pesimista, los seres humanos están marcados por el sentido del tiempo que poseen, el cual define su vida, lo que es lo mismo que decir que el tiempo «pesa», «angustia», «agobia» o se vive como una carga. Es en este contexto que la presencia constante de la muerte en nuestras vidas es central en la tradición pesimista. Ponerse en semejante tesitura, no obstante, no significa afirmar que nuestras vidas sean vanas, sino que quedan establecidos unos límites insalvables para las posibilidades de la existencia. Es decir, el pesimismo nos advierte de nuestras limitaciones, pero no prescribe necesariamente el colapso ante ellas. La muerte no es más que el último recuerdo de que no controlamos las condiciones de nuestra existencia y ni siquiera tenemos la posibilidad de hacerlo. Tales condiciones incluyen el cambio despiadado e impredecible, un cambio constante que también marca para el pesimista la angustia, el peso o la carga de la existencia temporal y que no se dirige hacia ningún resultado ni objetivo en particular. Esto es lo que hace hablar a Schopenhauer de vanidad o nulidad de la existencia.

La fugacidad existencial que se acaba de describir tendría al menos dos implicaciones importantes: a) aporta una sensación de irrealidad a la vida humana, de tal manera que se hace difícil tomarse nada demasiado en serio; b) en conjunto, la consciencia del tiempo se salda en negativo desde la perspectiva de la felicidad humana, pues conduce por sí misma al sufrimiento de los individuos. Este último es un punto central de la tradición pesimista.

2) El curso de la historia es, de alguna manera, irónico

La consciencia del tiempo hace que los seres humanos no seamos tan solo animales temporales, sino, además, históricos, en el sentido de que nuestras experiencias pueden acumularse, multiplicarse e interactuar. La historia comienza a tener un efecto en los individuos cuando toman consciencia de este hecho. Hasta aquí, lo mismo sostiene el optimismo histórico; pero mientras que para este el resultado es el desarrollo de la razón y con ello de la felicidad de los individuos, para el pesimismo no hay demasiado lugar a la confianza en que deba suceder así ni en que, en cualquier caso, los efectos de tal cosa deban ser por fuerza positivos. De hecho, la razón y el desarrollo de la técnica tienen sus beneficios, sin embargo, al contrario de lo que se sostiene desde ámbitos más optimistas, la felicidad no se encuentra entre ellos. Es más, la razón produce infelicidad. No obstante, una vez puesto en marcha en un momento dado de la historia, el crecimiento de la razón ya no puede detenerse, genera una lógica propia que ya no podemos ignorar. Se nos presenta, en última instancia, una estructura fundamentalmente irónica, y es que lo que desde alguna perspectiva se nos presenta como un avance, desde otra es, en igual medida, un menoscabo o una lacra[10]. Lo que parece presentarse como el mayor o los mayores logros de la humanidad se convierte también en su mayor peligro, he ahí la ironía de la historia. El aburrimiento, categoría central en el pensamiento de eminentes pesimista, como Schopenhauer o Cioran, sería una expresión de los efectos a largo plazo del tiempo lineal, la cual vendría asimismo a desvelarnos el carácter profundamente irónico del que hablamos y la realidad de que la extensión lineal de nuestra condición no tiene un patrón (progreso), un objetivo (*telos*) ni un fin (*eschaton*). De nuevo, no se trata de arrojarse entonces en brazos del sufrimiento o de adoptar una resignación pasiva. Lo cierto es que evaluar las condiciones de la existencia en términos de sufrimiento y placer resulta algo simplista, y lo que los pesimistas tratarían de hacer, más bien, es indicar lo erróneo del postulado optimista de que las «capacidades mentales y tecnológicas del ser humano producirán de manera inevitable una sociedad de individuos más felices y libres», pues este constituye una «falsa promesa sin fundamento en la experiencia ni en la teoría» (Dienstag, 2004, p. 32).

La conclusión a extraer de este diagnóstico pesimista es, para Dienstag, que la tarea del filósofo, si es que quiere que su actividad resulte de utilidad alguna, es señalar tanto las limitaciones del propio instrumental como las cargas impuestas por la historicidad junto a

[10] Esta sería una línea de pensamiento iniciada por Rousseau que luego será recogida por filósofos como Heidegger o Horkheimer y Adorno (Dienstag, 2004, pp. 29-30).

sus mejor conocidos beneficios; una situación, por cierto, que solo puede capturarse del modo apropiado con un tono irónico.

3) La libertad y la felicidad son incompatibles

Dienstag identifica una especie de pragmatismo profundamente enraizado en la filosofía occidental por el que «debe haber una respuesta a todas nuestras preguntas fundamentales» (2004, p. 34); incluso aunque aún no la tengamos, podemos tenerla. Tales respuestas serían, desde esta forma de planteamiento, la recompensa por todos nuestros desconsuelos. Se trata de una visión pregunta-respuesta que podemos ver en Hobbes o en Hegel. Sin embargo, para los pesimistas, la existencia humana no es un enigma a la espera de ser resuelto, sino que la existencia humana simplemente es. Tal y como lo expresa Ignacio Moya Arriaga (2018, p. 19):

> El pesimismo es solo una respuesta que nos llama a aceptar el sinsentido de la vida y, por consiguiente, del sufrimiento. Sostiene que no existen razones sobre las que podemos descansar. No hay explicaciones que le den tranquilidad a nuestras mentes. El sufrimiento solo es. La vida solo es.

Así, frente a esa clase de pragmatismo, los pesimistas mantienen que la libertad y la felicidad están en una tensión fundamental, debido a un divorcio ontológico entre un ser consciente del tiempo y lleno de deseos, recuerdos, metas… y un universo sometido al tiempo que destruye de manera constante el objeto de deseo de sus habitantes. El absurdo de la existencia está contenido en la idea de que la libertad y la felicidad son incompatibles.

4) La existencia humana no tiene sentido, es decir, es absurda

Además de un proyecto de investigación sobre los efectos de la temporalidad en la condición humana, el pesimismo implica también un juicio sobre estos y una recomendación de cómo responder ante ellos. La manera más sencilla de caracterizar la reacción pesimista es con palabras como 'absurdo' o 'contradicción'.

La absurdidad de la existencia viene ilustrada por el eterno desajuste entre los propósitos humanos y los medios disponibles para lograrlos, entre el deseo de felicidad y la capacidad para encontrarla o mantenerla. Puesto que la felicidad y la libertad son difíciles de obtener y, además, incompatibles, estamos sujetos siempre a la decepción, a que el mundo nos desilusione una y otra vez. Al introducir el absurdo en el discurso filosófico, Camus habla de un «divorcio» entre el ser humano y su vida, «entre el actor y el escenario» (Dienstag, p. 33). Como una filosofía antes que como una disposición, el pesimismo se

interesa por «la preponderancia de la infelicidad humana», la cual tiene su origen en un «desajuste ontológico entre los seres humanos y el mundo que habitan» (*ibidem*). Los pesimistas no denuncian tanto la «prevalencia de la infelicidad», que sin duda deploran, como la inutilidad y el sinsentido de tal sufrimiento. Un elemento crucial de la decepción a que estamos sometidos es la aseveración hecha por la «filosofía optimista» de que «la capacidad de la razón nos da poder sobre el mundo y medios para aliviar nuestros sufrimientos» (Dienstag, 2004, p. 34). Para los pesimistas, tal cosa simplemente no es verdad, el mundo no está hecho para nuestro beneficio ni para nuestra comprensión. No se trata aquí de negar que la razón exista o que tenga cierta fuerza, sino de señalar la imprudencia de haber decidido de antemano que la razón nos dará la felicidad, pues tal cosa supone hacer asunciones sobre el mundo en el que la razón habita que pueden no ser ciertas.

Tales concepciones de la historia y la trayectoria experiencial de los individuos humanos conformarían la batería de categorías distintivas de la corriente pesimista. Con respecto a las posiciones que pueden caber ante una condición semejante de las cosas, Dienstag las reduce a dos, estas son a) la resignación, b) su opuesto; la acción.

Como no puede ser de otra manera, todos los pesimistas se lamentan del hecho del sufrimiento (no son masoquistas); la cuestión, entonces, es cómo reaccionar. Algunos de estos filósofos, tal es el caso de Rousseau o Schopenhauer, como veremos, abogan por algún tipo de retiro, por minimizar el sufrimiento a través del aislamiento; otros, como también veremos, entre quienes se cuentan Leopardi, Unamuno, Nietzsche o Camus, entre otros, terminan por reafirmar la vida.

Cabe preguntarse si la actividad que propone este tipo de pesimismo se puede calificar como propiamente política. Para Dienstag, aunque esto no es necesariamente así, con Camus, para quien el pesimismo motiva y vigoriza la participación en tal sentido, vemos que sí puede ser el caso, y desechamos la idea de que se trata de una filosofía que conduce por fuerza al quietismo —y, por extensión, que pesimismo no es sinónimo de resignación, depresión, cinismo o nihilismo, con independencia de que algún filósofo pesimista pueda adherirse a alguna de estas formas—. El pesimismo nos ayuda a repensar conceptos centrales para cualquier teoría política, como la libertad o la individualidad.

Desde la perspectiva de Dienstag, a medida que la idea de progreso se nos aparece cada vez como más cuestionable, aumentan las razones para redirigir la atención al pesimismo. En tanto ya no nos es posible volver a una concepción circular o cíclica del

tiempo y las narrativas del progreso se nos presentan como igualmente míticas, debemos reflexionar sobre las consideraciones lineales del tiempo no progresivas. La supresión y repulsa a que se ha venido sometiendo al pesimismo desde su efímera moda en la segunda mitad del s. XIX ha tenido un peso negativo en las vidas que vivimos, por lo que es necesario recuperarlo y afrontar sus planteamientos.

El optimismo es al tiempo lo que la metafísica al espacio; nos enseña a proyectar la perfección a algún momento indeterminado, a despreciar el aquí y el ahora, lo que en última instancia es equiparable al autodesprecio; el optimismo toma el relevo de la metafísica en un mundo posmetafísico. Es por eso que es el optimismo, antes que el pesimismo, el que ha de ser entendido como una emoción o disposición negativa, como el resentimiento hacia el presente o hacia el tiempo mismo. Por lo tanto, si entendemos nuestro paso hacia la filosofía posmetafísica como un reflejo de nuestro creciente humanismo, no podemos considerar tal humanismo completo hasta que nuestro modo de pensar no sea también postoptimista, moviéndonos por fin más allá de lo que Cioran llama «la idolatría del mañana»; «este es el sendero que la filosofía pesimista lleva recorriendo desde hace doscientos cincuenta años» (Dienstag, 2006, p. 42).

Tipología del pesimismo

Para dar cuerpo a su concepción de la filosofía pesimista como tradición política, Dienstag nos ofrece una clasificación de los distintos tipos de pesimismo, la cual, como él mismo admite y como no puede ser de otra manera, supondría una abstracción simplificadora de la realidad. De hecho, dicha tipificación ha cambiado a lo largo del tiempo. En una forma temprana encontrábamos (1) el pesimismo cultural, caracterizado sobre todo por Rousseau, con Montaigne o Leopardi en sus filas; (2) el pesimismo metafísico, postulado primeramente por Schopenhauer y en el que incluiríamos a Nietzsche o a Kierkegaard, y (3) el pesimismo trágico, con Unamuno a la cabeza y Ortega y Gasset y Camus incluidos (Dienstag, 1999). Más adelante también ha propuesto la división en el pesimismo de quienes (1) plantean una propuesta metafísica, representada por Schopenhauer; (2) plantean una ontología de la condición humana, como Nietzsche o Camus, y (3) plantean un fundamento psicológico, como Freud o Rousseau (Dienstag, 2015). Sea como sea, seguiremos aquí la que parece más desarrollada y más asentada en su cartografía del pesimismo, en la que encontramos (1) pesimismo cultural, con Rousseau y Leopardi; (2) pesimismo metafísico, con Schopenhauer y Freud, y (3) pesimismo existencial, con Camus, Cioran y Unamuno (Dienstag, 2006). En esta división, quedaría reservado, además, un lugar preeminente para

el pesimismo dionisiaco[11] postulado por Nietzsche, que, no obstante, bien podría incluirse en el lote del pesimismo existencial (*idem*). En cualquier caso, para Dienstag pesan más las similitudes que existen entre estos pensadores que las muchas diferencias. Hay que especificar un par de detalles importantes; por un lado, aunque la ordenación que se ofrece supone un recorrido lineal en el tiempo, de más antiguo a más moderno, esto no significa que necesariamente cada uno de estos tipos de pesimismo corresponda de forma exacta y única a un momento histórico; por el otro, los binomios de filósofos que se circunscriben a cada una de la categorizaciones ayudan a Dienstag a desarrollar su argumento con mayor claridad, pero no se trata de los únicos filósofos que podemos incluir en ellas. Cabe destacar, además, que la diferencia entre unos y otros no radicaría tanto en algún desacuerdo sobre la naturaleza del pesimismo como en que se trata de «niveles de explicación diferentes» (Dienstag, 2006, p. 42).

El pesimismo cultural

En Rousseau[12] encontraríamos el auténtico origen moderno del pesimismo, lo cual no es óbice para que no encontremos claros predecesores más atrás en el tiempo (antes mencionábamos a Montaigne entre los pesimistas culturales, también podemos añadir como precursor a Pascal, a Maquiavelo y un largo etcétera). A decir de Dienstag, este habría generado escuela en filosofía, algo que no se puede decir de Leopardi, cuando el pesimismo de este tiene grandes similitudes con el del filósofo de cabecera de los jacobinos, pero también constituye una potente alternativa a él. Ambos representan lo que Dienstag ha venido en llamar pesimismo cultural. Son pesimistas culturales en cuanto a que lo que les interesa son «las perspectivas de felicidad en base a unos desarrollos que han tenido lugar a lo largo del tiempo en la sociedad humana como un todo» (Dienstag, 2006, p. 50); lo son asimismo en su «preocupación por el desarrollo de las costumbres sociales humanas y de lo que hoy llamaríamos instituciones culturales […]. Las instituciones políticas son secundarias, como el subproducto de una pauta de desarrollo superior, la cual tiene lugar en el nivel del lenguaje, la psique y la sociedad (*ibid.*, p. 63). Ambos «rechazan la idea, incrustada en el optimismo de la Ilustración, de que el orden fundamental del universo es

[11] Con el pesimismo dionisiaco, «Nietzsche crea una alternativa tan implacablemente excéptica hacia todas las ideas de progreso como lo es el pesimismo de Schopenhauer, pero que no resulta en desesperación» (Dienstag, 2001a, p. 933).

[12] Para Dienstag, es el Rousseau de los discursos y de la *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* el más genuinamente pesimista, y en el que fundamenta sus observaciones; no obstante, mantiene que incluso el Rousseau del contrato social mantiene trazos decididos de pesimismo, si bien lo deja así, sin indagar en ello con mayor profundidad, por considerarlo suficiente para lo que al trabajo que pretende llevar a cabo atañe.

racional» (*ibid.*, p. 55), así como lo engañoso de la vida moderna, en la que se da un preocupante declive de la felicidad, acompañado, además, de una pérdida de libertad igualmente preocupante. Así, las limitaciones impuestas por el tiempo y la narrativa irónica de la historia humana son una presencia constante en ambos autores.

Ahora bien, si Rousseau propone el retiro o la resignación —sabiendo que la vuelta a un estado premoderno que sería su ideal es ya es imposible en este punto de la historia, proponiéndola más como una evocación gestual que como una posibilidad social—, anticipando de algún modo la actitud schopenhaueriana, Leopardi trata de explorar las condiciones en las que pueda hacerse más soportable vivir bajo las condiciones que reconoce en su pesimismo, haciendo lo propio con el vitalismo nietzscheano.

Puesto que la felicidad y la libertad entran en contradicción, Leopardi se propone elegir solo una entre ambas; siguiendo con el razonamiento, puesto que la felicidad es imposible para nosotros[13], lo mejor para tener algo mejor que nada es perseguir la libertad, una vida que sea coherente, consecuente, y, así, llena de aventuras. Así pues, se trata de echarse en brazos del universo antes que esconderse de él; además, para Leopardi así nos blindaremos contra el peor tipo de infelicidad, la que produce el no saber reconocer los límites de la felicidad, y que acaba o puede acabar conduciendo al suicidio. Por contra, si abrazamos la incerteza apreciaremos el sentido del gran valor de lo cotidiano —es decir, el ahora— y conoceremos una vitalización de la existencia.

Hay dos cosas importantes que decir sobre la respuesta leopardiana para evitar confusiones. La primera es que la propuesta de Leopardi no desarticula ninguno de los problemas que reconoce el pesimismo, los cuales nunca dejan de estar presentes; se trata solo de una estrategia para lidiar con ellos, con lo cual, la esencia pesimista de su filosofía sigue intacta[14]. La segunda es que las recomendaciones de Leopardi se instituyen en una «actividad dirigida hacia sí misma», buscada como «un fin en sí misma» y no «en nombre del progreso de la especie» (Dienstag, 2006, p. 83).

Visto el primer binomio de filósofos pesimistas, Dienstag introduce un nuevo factor, y es que, como ya se puede ver, el pesimismo no es una doctrina, sino una problemática; de esta manera, todo teórico se ve, en algún momento, impelido a escoger entre

[13] No obstante, tanto Rousseau como Leopardi creen que se puede llegar a experimentar la felicidad, aunque no podemos asegurárnosla; por lo tanto, el problema sería la felicidad como proyecto.

[14] Así, cualquier tentación de decir que el optimismo entra por la puerta de atrás en la condición leopardiana o afirmar que Leopardi transmuta, en última instancia, en optimista, que en el fondo es un optimista o cualquiera de estos tópicos de los que tan alegremente se hace objeto a los pesimistas en general, es confundir términos y categorías, y ser víctima, de hecho, de las trampas del lenguaje a las que da lugar la tiranía del optimismo.

misantropía (como en el caso de Rousseau) o humanismo (como en el caso de Leopardi), sin que cualquiera de las dos opciones altere en modo alguno el hecho de ser pesimista.

El pesimismo metafísico

Estos pesimistas son etiquetados como metafísicos porque «encuentran que las condiciones señaladas por el pesimismo están intrincadas en el tejido del universo cognoscible» (Dienstag, 2015, p. 2).

Para Schopenhauer, a quien Van der Lugt (2019) llama «el archipesimista», la humanidad está condenada a los problemas indicados, con la conciencia del tiempo en primer lugar, que son inmejorables; toda acción humana es fútil e irónica, la libertad fugitiva, y no hay más redención que en el escape de la condición humana, el retiro cuasibudista. Para Dienstag, el breve momento de fama que conoció el pesimismo comienza por el éxito de Schopenhauer, pero, para evitar muchas de las confusiones antes elucidadas, es preciso no tomar a Schopenhauer por todo el pesimismo ni al pesimismo por lo establecido por Schopenhauer, si bien concede que su versión de los postulados pesimistas está más acabada que la de Rousseau (Dienstag, 2015).

En el caso de Freud, Dienstag es consciente de lo extraño que puede resultar verlo como un filósofo metafísico, por lo que alude a que (1) la comprensión de la mente humana forjada en el tiempo moldea profundamente su psicología; (2) su famosa metapsicología trasladaría en gran medida la metafísica de Schopenhauer al fenómeno de la mente, y (3) la mayor parte de su trabajo se centra en dinámicas intrapsíquicas, pero es su pesimismo lo que conforma el marco filosófico en el que funcionan tales dinámicas.

Para Schopenhauer, la existencia se salda con la vanidad o nulidad de la existencia, y el fenómeno del aburrimiento vendría a reflejar la ironía final a la que está sometida (misántropo); Freud, por su parte, trata de dotarnos de las herramientas necesarias para fortalecer nuestra posición en el mundo (humanista). Así, el segundo, sin ser menos pesimista que el primero, rechaza, sin embargo, su política de resignación. Además, para Dienstag, sería erróneo pensar que el proyecto de Freud es apolítico porque apenas aluda a las estructuras estatales, ya que tiene en el centro de sus preocupaciones «aquellas condiciones sociales y culturales que están conectadas de forma vital a la libertad y la felicidad humanas» (Dienstag, 2006, p. 107).

El pesimismo dionisiaco de Nietzsche

De Dienstag puede afirmarse sin reticencias que, como pesimista, es además un resuelto nietzscheano, y es en el pesimismo dionisiaco del alemán donde radica el epicentro de su revisión del pesimismo filosófico como tradición de militancia a recuperar por la teoría política, por cuanto se trataría del «mejor tipo de pesimismo[…], aquel que mejor puede cumplir con la tarea que esa tradición se ha impuesto a sí misma, a saber, la de definir una práctica de vida compatible con la temporalidad lineal» (Dienstag, 2006, p. 161).

Es en la década de 1880, cuando escribe el «Ensayo de autocrítica» y otros textos, que Nietzsche comienza a insistir en la centralidad del pesimismo dionisiaco en su trabajo. Para explicar en qué consistiría, Dienstag vuelve a las confusiones sobre el pesimismo, en particular a la de que el pesimismo lleva por fuerza a la resignación. Esto sería, de una mano, tomar el pesimismo de Schopenhauer (o de Buda o de Wagner, ya puestos) por la integridad del pesimismo. De otra mano, sería la consecuencia lógica de una cierta idea, la de que no hay otra respuesta posible a la comprensión de que vivimos en un mundo trágico, desordenado y amoral. Cabe preguntarse, entonces, el porqué de esta última impresión. A decir de Dienstag, el problema es que se asume que el ser humano es una criatura de orden, que no puede vivir en un mundo caótico.

Sin embargo, para Nietzsche no es posible que seamos diferentes al mundo que habitamos, «no somos islas de ser en un océano de devenir» (Dienstag, 2006, pp. 197-198), somos constante transformación y desarrollo; el mundo es voluntad de poder y voluntad de poder es lo que somos. Así pues, lo que nos ayuda a enfrentarnos al mundo tal cual es no es resignarnos ni negarlo en un frustrante ejercicio de optimismo, sino, frente a la idolatría del futuro, abrazar la alegría del devenir, poner en valor la novedad continua en un mundo que se mueve hacia delante sin patrón ni dirección (Dienstag, 2015, p. 2); esto y no otra cosa propone el pesimismo dionisiaco, una vida, más que sin expectativas, a la espera de nada ¿Y qué significaría una vida así? Para empezar, se renuncia a hacer el mundo a la propia imagen, pues ambas cosas, entendidas de forma estática, son una ilusión. Nada nos impide, no obstante, materializar proyectos locales ni organizar pequeñas porciones del mundo (Dienstag, 2006, p. 198), siempre conociendo —y esta es la sabiduría que nos da el pesimismo— los límites a que están atados las propias acciones, sin óbice de que estas puedan ser de lo más ambicioso (*idem*). Así, ganamos libertad frente al peso de las narrativas del progreso. Ya no somos espectadores frustrados del pasado a la espera de un futuro mejor; nos libramos del guion preestablecido y del peso de lo pretérito. La

transformación constante nos recuerda que nuestro destino no está escrito, que tenemos un papel determinante en el devenir; es así como la carga del pasado se alivia y las perspectivas de futuro se iluminan; incluso el amor a la vida es posible, pero un amor diferente. Es de esta forma que el pesimismo se convierte en un arte de vivir o una técnica de la vida, con implicaciones éticas y políticas, pero sin necesidad de una filosofía sistematizadora[15]. Se trata de una ética de posibilidades radicales anclada en una inseguridad radical. Para Nietzsche, los seres humanos más fuertes son quienes celebran lo accidental y el sinsentido y pueden ver reducido su propio valor sin sentirse pequeños y débiles, no aquellos con una mayor capacidad de destrucción ni los imponentes egoístas surgidos de la imaginación de Ayn Rand (*ibid.*, 199). En suma, se trata, tal y como indica Valentín Fernández Polanco, de una ética de la autenticidad; «la divisa ya no es 'conócete a ti mismo', sino 'hazte a ti mismo'» (Fernández Polanco, p. 36). Y es que, «como Don Quijote, el pesimista tiene fuerza de carácter y sentido del humor: ambos son necesarios para vivir en este mundo» (Dienstag, 2006, p. 200).

El pesimismo existencial

Los pesimistas existencialistas eluden el gran marco estructural de los metafísicos, en buena parte bajo la influencia de Nietzsche. Todos ellos recuperan los temas del peso de la temporalidad, la carencia de felicidad, la futilidad de cualquier afán, el aburrimiento, etc. Sin embargo, no ponen el énfasis en la metafísica ni en un proceso histórico, sino en el tejido ontológico de la vida política y social; es en tal sentido que son existencialistas, en el nivel de explicación del pesimismo concreto del ahora, y no por su filiación con Sartre o Heidegger (*ibid.*, p. 119).

Cada uno de estos tres autores tiene distintas respuestas a su expresión pesimista. Sartre es el más misántropo, mientras que Unamuno y Camus son más proclives a una aceptación más efusiva de la vida bajo el diagnóstico pesimista, en la forma, sobre todo, de una ética personal que autoriza y anima a la participación política.

Tanto Cioran como Camus matizarían su postura pesimista después de la Segunda Guerra Mundial. En el caso del primero, sus libros en rumano proponían como respuesta a la condición pesimista una especie de arte de la vida consecuente con aquella. No obstante, en su obra en francés, posterior a la guerra, parece que dejó de lado esa propuesta de «vivir el instante» (*ibid.*, p. 141); en el Cioran maduro ya no queda lugar para semejante

[15] Nótese que, como en el caso de Leopardi, la condición pesimista está lejos de quedar anulada por la propuesta de Nietzsche, por lo que su pesimismo queda intacto; no se da ninguna clase de transubstanciación.

alternativa. Camus, por su parte, también hablaba en *El mito de Sísifo* de valorar el presente y desplegaba un ejemplo de ese mismo arte de vivir como forma de responder, que no anular, el diagnóstico pesimista. Se trataría, en cualquier caso, de una ética muy centrada en el individuo y, en tal sentido, poco social. En la posguerra, sin embargo, en escritos como *El hombre rebelde* y con una notable influencia de Unamuno, conectaba con mayores convicción y énfasis la situación de absurdidad con una vigorosa defensa de la participación política. La condición de absurdidad pasa a ser común al conjunto de la humanidad; en la rebelión, el sufrimiento se ve como una experiencia colectiva, hay una experiencia colectiva del absurdo. Esto es porque, tras la experiencia del fascismo, esa cuestión había dejado de ser personal, la de si un individuo puede encontrar una razón para dejar de lado el suicidio, sino que los peligros de la absurdidad pasan a tener una importancia social y política. También en este caso, la fundamentación pesimista queda intacta, los problemas destacados por el pesimismo no quedan anulados. Es más, solo a través de un reconocimiento pesimista es capaz Camus de reconciliar el individualismo y la solidaridad humana, lo que permite hablar a Dienstag de «solidaridad pesimista» (*ibid.*, p. 156) o de «civismo pesimista»[16] (*ibid.*, p. 153). La suya es una filosofía activista que sigue siendo fiel al veredicto pesimista sobre el mundo (*ibid.*, p. 154). Por esta razón, Camus supone un desafío a una de las críticas más persistentes que se le hacen al pesimismo, a saber, la de que no puede ser político de un modo efectivo (*ibid.*, p. 145).

Al igual que en el caso de Leopardi o de Nietzsche, Camus, congruente con su pesimismo, no deja sin efecto ninguno de los parámetros pesimistas, por lo que, en consecuencia, no espera nada del futuro. Entonces, puede que quepa preguntarse, desde los ubicuos esquemas tradicionales, atravesados por la teleología, cómo es posible un activismo político eficaz que no se proyecte en el tiempo, en el mañana. La respuesta es que no esperar nada del futuro no es expresarle hostilidad, muy al contrario; para Camus, la dedicación al presente es, de hecho, el compromiso político más concreto en un mundo cuyo futuro no podemos conocer. La rebelión se valida por sí misma, no por la referencia a ningún resultado deseado, por muy noble que este sea. Camus nos remite al ejemplo de la resistencia francesa, el sentido de cuya lucha habría sido independiente de su eventual victoria. Si se hubiese saldado con un fracaso, no habría perdido, de todas maneras, ni un ápice de sentido.

[16] *Pessimistic citizenship*.

Es precisamente el Quijote de Unamuno quien mejor materializaría un estilo de vida con base en una ética pesimista:

- Las acciones del Quijote no mejoran el mundo de un modo que tenga carácter de permanencia, aunque contar con su ejemplo nos hace mejores.
- Sus actos no parecen alcanzar las metas propuestas inicialmente, ni hacer del mundo un lugar más seguro, feliz ni libre, pero su puesta en práctica de la libertad deja una especie de regusto que nos puede inspirar para la búsqueda de una relación similar con nuestra condición absurda.
- Su éxito no descansa en las consecuencias últimas de sus actos, sino en la libertad que su ejercicio representa.
- No se niega la futilidad de sus acciones en última instancia, pero la expresión impredecible del individuo que actúa a pesar de la derrota inevitable marca la materialización de algo nuevo, individual y libre, lo que nos remite, de nuevo, a la resistencia francesa.

Balance pesimista

Esclarecida hasta aquí la tradición pesimista como línea histórica de pensamiento político en la modernidad, parece apropiado recapitular con Dienstag las lecciones extraídas del pesimismo, junto con todas sus gratificaciones:

- El espíritu pesimista es una orientación hacia los problemas fundamentales de la vida, marcada por una profunda sensibilidad hacia nuestra condición sujeta a la temporalidad y hacia las limitaciones que tal condición impone.
- La historia del pensamiento político de occidente desde el Renacimiento se entiende mejor como un conflicto entre el optimismo, con extensiones entre los liberales y entre los herederos de Hegel y, de otra mano, el pesimismo.
- La temporalidad crea barreras a la libertad y a la felicidad que las instituciones políticas no encaran debidamente.
- El pesimismo subraya un conjunto de actitudes y prácticas que pretenden fortalecer al individuo para lidiar con dichas limitaciones. Se trata, en cualquier caso, de reconocer esos límites, no de la derrota de las aspiraciones humanas.
- No debe desprenderse una puesta en cuestión de las libertades procuradas en la época moderna, sino el hecho de que descansen en la referencia a un marco histórico progresivo mayor; antes que derivar su valor de su capacidad para habilitar

a los individuos para que persigan el ídolo vacío del futuro, hemos de defender su contribución a la democracia de los momentos.

▪ El pesimismo es la mejor alternativa que existe al optimismo liberal, por encima de otras como la virtud antigua o el republicanismo cívico,[17] ajenas a nuestro tiempo, por cuanto, como su reverso y rival, es hijo de la modernidad.

▪ El pesimismo está en contra del pragmatismo tan asociado al liberalismo. Así, la existencia humana no se reduce a un grupo de problemas a la espera de ser resueltos; la existencia humana simplemente es, no tiene predicado. El sacrificio que el pesimismo pide al humano moderno es el respeto a lo provisional.[18]

Algunos apuntes finales

En este último apartado me gustaría verter algunas ideas de propio cuño sobre los rendimientos potenciales de la propuesta de Dienstag, algunos de los cuales ya deben de haber quedado hasta aquí suficientemente manifiestos.

En mi opinión, hay un apunte que creo que es pertinente hacer, y es el hecho de que Dienstag parece ser un realista al menos en un sentido, en particular en lo que respecta al sistema de gobierno de las democracias occidentales de economía capitalista. Nuestro autor habla en el contexto de esta forma de organización sociopolítica dándola por hecho, sin poner en tela de juicio sus fundamentos ni negarle la mayor, por ejemplo, sugiriendo algo así como que, ante todo, convendría ensayar otro sistema si de lo que se trata es de conseguir un auténtico cambio con sustancia. No obstante, tampoco mueve sus argumentos en el sentido inverso, es decir, no hace el ejercicio de legitimar el régimen de las democracias capitalistas, de justificarlo o anteponerlo a otros, lo cual no obsta para que reconozca ciertos logros específicos de las sociedades occidentales modernas, como la ampliación de ciertas libertades individuales. En definitiva, Dienstag parece limitarse a trabajar con lo que hay, sin entretenerse en desmontar sus principios básicos ni entrar a discutir su pertinencia, y es en ese sentido que se puede afirmar que es un realista. No obstante, y en cualquier caso, sería apresurado tomar esta postura por una suerte de legitimización pasiva, por cuanto deja abierta una ventana al contrapoder cuando pregona

[17] Parece obvio que, con esos términos, Dienstag se está refiriendo a filosofías en voga de la Antigüedad, en particular al estoicismo. En última instancia, estas filosofías no contarían con una ontología apropiada del presente, por lo que están condenadas al fracaso como alternativa ética y política, ya que carecen de los fundamentos para plantar cara a los principales problemas que arroja el fallido modelo actual, herencia de la Ilustración moderna. Dienstag alude a esta problemática en varios escritos, aunque no parece haber dedicado un trabajo específico al tema.

[18] Estos puntos se han preparado a partir de Dienstag (2006, pp. 265-269).

con determinación que «el espíritu pesimista no descansa, y es poco probable que flirtee con el orden establecido» (Dienstag, 2006, p. 41).

Hay otro asunto en el que también puede ser conveniente detenerse un poco. Sabemos, con Dienstag, que generar una teoría estática de las instituciones o de la mejor forma de gobernanza, por mucho que esté arraigado en la tradición de la teoría política y hasta se considere requisito indispensable para obtener la cartilla de relevancia, entraría en contradicción con una concepción pesimista del orden (o el desorden) de las cosas[19]. Como veíamos más arriba, para el pesimismo las soluciones siempre son parciales, temporales y susceptibles, a permanencia, de revisión; las instituciones no escapan a este dictado. Teniendo esto a la vista, no deja de ser verdad al mismo tiempo que, sin necesidad de pedirle que vaya tan lejos como engendrar teorías inamovibles del tipo de las indicadas, lo que, hay que insistir, sería contradictorio e inútil, parece ineludible el que Dienstag deba referirse en mayor profundidad a las implicaciones del pesimismo en la gobernanza y el funcionamiento de las instituciones en la actualidad, algo que solo hace de pasada (2006, p. 267).

Por una parte, puede dar la impresión de que Dienstag ha preferido pasar de puntillas por tratarse de una cuestión de delicado remate, en particular si pensamos en la institución por excelencia, la del leviatán, el Estado. Así, quedan abiertos numerosos interrogantes. ¿Cómo habrían de actuar unas instituciones públicas bajo el signo del pesimismo? ¿No podría Dienstag indicar al menos algunas de las ventajas o mejoras concretas de la adopción de una óptica pesimista en tal sentido? ¿Acaso es imposible que el pesimismo se convierta también en un subterfugio para que los Gobiernos chantajeen a los ciudadanos como ya habrían hecho a tenor del espíritu optimista y les atrapen, si no en una nueva narrativa, lo que entraría en una contradicción de conceptos, en un estéril y perpetuo estancamiento? ¿Es imposible que el pesimismo se pueda convertir en un arma teórica terrible en manos del poder, una justificación, por ejemplo, para no dotar a los ciudadanos de aquello que les pueda corresponder como parte supuestamente voluntaria de una forma de organización social y delegantes de poder a través del voto? ¿No es un terreno resbaladizo el pensar en un Estado dedicado a acabar con la frustración optimista y la «victimización competitiva» (Dienstag, 2006, p. 267) a que aquella da lugar mediante el mero reconocimiento de, por decir, los límites temporales de la existencia, teniendo en cuenta la desigual correlación de fuerzas entre aquel y la ciudadanía a la que teóricamente

[19] «Por lo general, los pesimistas no se dedican a establecer esquemas para una estructura ideal de gobierno ni principios de justicia» (Dienstag, 2006, p. 7).

sirve? ¿No debemos pensar en el peligro que existe de que se acabe despachando a los ciudadanos de formas poco éticas? Dienstag pasa por encima de todas estas cuestiones y otras tantas que podrían plantearse, como si la adopción de la perspectiva pesimista revistiese un unívoco carácter de inocua, como si no pudiese ir acompañada más que exclusiva y esencialmente de cosas buenas, como si se tratase de una proposición o un proceso que no hiciese falta problematizar, como si los Gobiernos o los Estados, en definitiva el poder, fuesen actores inocentes a la espera pasiva de ulteriores perfeccionamientos práctico-teóricos. Quizá Dienstag haya procedido así a sabiendas del embrollo teórico y argumentativo en el que se podría acabar metiendo, ya que cuesta creer que estos interrogantes no se le hayan presentado a él mismo a lo largo de los años que ha dedicado a su minucioso trabajo.

Enlazando de algún modo con lo anterior, hay otra observación importante que me parece pertinente hacer. Puesto que se da un problema teorético irresuelto con la cuestión de las instituciones, en particular del Gobierno y del Estado, y que la propuesta de Dienstag pone un gran énfasis en la ética de conducta individual —un arte de la vida— a partir de la que, como ya hemos visto, se hace posible y hasta inevitable el encuentro de los unos con los otros, de los individuos como colectividad, para la formulación conjunta de un presente continuo, un estado de las cosas a partir del que materializar proyectos locales u organizar pequeñas porciones del mundo, tal y como deprendíamos de Camus o de Nietzsche, parece inevitable pensar en las propuestas de Dienstag como una sólida base filosófica y pesimista que puede resultar muy fructífera y adecuada para esquemas de organización comunitaria de índole ácrata. Se presenta bastante clara, en cualquier caso, la impecable correspondencia entre la ética pesimista de la acción propuesta por Dienstag y el horizonte anarquista.

En último lugar, me gustaría reseñar el hecho de que, como ya adelantaba al principio del presente artículo, apenas hay disponibles referencias que no pertenezcan al ámbito anglosajón donde tan siquiera se mencione el nombre de Joshua Foa Dienstag. Uno de los pocos ejemplos que quien suscribe ha podido recabar se radica en la imprescindible obra de un filósofo especialista en las teorías de la evolución de la talla del fallecido Carlos Castrodeza, *La darwinización del mundo*, donde materializa un exquisito e inesperado encuentro entre filosofía naturalista y pesimismo filosófico. Siguiendo las tesis de Dienstag, este filósofo de la ciencia aporta una reflexión que valdría la pena tener muy en cuenta, máxime cuando consideramos la cantidad de biólogos que entran a la filosofía por la puerta de atrás para llenarse la boca con sintagmas repulsivos como el de «el milagro de la vida»

y otros derroches de naturaleza similar, los cuales, por muy metafóricos que pretendan ser, tienen un impacto —negativo— en el modo en que las personas interiorizan los temas de los que se habla[20]. Al modo de ver de Castrodeza, entonces, el darwinismo estaría frente a ese pragmatismo inherente a la filosofía occidental por el que todo ha de tener una respuesta «no anodina» a nuestras preguntas clave. Aunque la selección natural pueda engañosamente tomarse por una de esas respuestas, en realidad se ajusta a los cánones pesimistas más estrictos: «La existencia humana no constituye ningún dilema a la espera de solución; la existencia humana meramente es» (Castrodeza, 2009, p. 164). Esta es la lección que debemos aprender del mundo sensible.

¿Y ahora?

Aunque el de la recuperación de la tradición filosófica pesimista para la teoría política, con un lugar central para el pesimismo dionisiaco de Nietzsche, representa su proyecto de mayor ambición y envergadura hasta hoy, hay otras trayectorias de Dienstag que también cabe reseñar para completar el perfil filosófico que, entre otras cosas, aquí se pretendía. En el pasado, Dienstag se ha dedicado a analizar el concepto de narrativa en filosofía desde la teoría política (Dienstag, 1997), y también hemos obviado aquí, por cuestión de espacio, el interesante estudio que hace del aforismo como forma característica de la filosofía pesimista (2006, cap. 7). Como tantos otros colegas, Dienstag aprovecha la actividad reseñística para verter, asimismo, aunque sea en forma de pinceladas, algunas ideas (2011b). Además, Dienstag se ha preocupado también de los enfoques posmodernos de la historia del pensamiento político (2011); la frontera entre humanismo y ciencia social en la teoría política y la importancia de la biografía en la disciplina (2016), o la discusión clásica sobre la muerte de la tragedia, en particular la mantenida entre George Steiner y Raymond Williams, entrando en polémica con el famoso filósofo marxista Terry Eagleton (2004). En la actualidad su interés parece haberse centrado sobre todo en el cine (2015, ed.; 2020); en particular, ha estado desarrollando una puesta en relación de las teorías de la representación política con las teorías de la representación cinematográfica y analizando sus implicaciones políticas (2020). Sea como fuere, el conjunto de los artículos y libros en la lista de su autoría son tan agudos y alumbradores como de grata lectura, constatándose no solo la potencia intelectual del filósofo, sino además su dominio expresivo del lenguaje escrito. Esperemos pues, que, en justicia, con el presente artículo, hayamos puesto una

[20] Aunque lo que ofrezco aquí es una imagen abstracta y caricaturesca que no se refiere a ningún sujeto en particular, enseguida nos vendrán distintos nombres a la mente.

primera piedra (con permiso de Castrodeza) para que el nombre de Joshua Foa Dienstag deje de serle ajeno al lector hispanoparlante, sea el erudito o cualquier otro.

Bibliografía

BELL, Matthew, *Melancholia*, Cambridge University Press, 2014.

CASTRO NOGUEIRA, Laureano, CASTRO NOGUEIRA, Luis, CASTRO NOGUEIRA, Miguel Ángel, *¿Quién teme a la naturaleza humana?* Homo suadens *y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 2016 (2ª ed.) [2008].

CASTRODEZA, Carlos, *La darwinización del mundo*, Barcelona, Herder, 2009.

CLACK, Brian R., *Love, Drugs, Art, Religion. The Pains and Consolations of Existence*, Ashgate, 2014.

DIENSTAG, Joshua Foa, *Cinema Pessimism. A Political Theory of Representation and Reciprocity*, Nueva York, Oxford University Press, 2019.

—«On Political Theory, the Humanities, and the Social Sciences», *Perspectives on Politicis* 14(4), American Political Science Association, 2016, pp. 1083-1089.

—«Pessimism», Michael T. Gibbons (ed.), *The Encyclopedia of Political Thought*, John Wiley & Sons, 2015.

—«Postmodern Approaches to the History of Political Thought», George Klosko (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford University Press, 2011.

—«Connollyism, what», *Theory & Event*, 12(4), Baltimore, John Hopkins University Press, 2009.

—«Pessimistic Realism and Realistic Pessimism», *Political Thought and Internacional Relations*, Duncan Bell (ed.), Oxford University Press, 2008, pp. 159-176.

— *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2006.

—«Tragedy, Pessimism, Nietzsche», *New Literary History* 35(1), 2004, pp. 83-101.

—«Nietzsche's Dionysian Pessimism», *The American Political Science Review* 95(4), American Political Science Association, 2001a, pp. 923-937.

—«What is living and what is dead in the interpretation of Hegel?», *Political Theory* 29(2), Sage Publications, 2001b, pp. 262-275.

—«Nietzsche's Friends and Enemies», *The Review of Politics*,62(2), Cambridge University Press, 2000, pp. 351-363.

—«The Pessimistic Spirit», *Philosophy & Social Criticism*, 25(1), Londres, Sage Publications, 1999, pp. 71-95.

—*Dancing in Chains. Narrative and Memory in Political Theory*, Stanford University Press, 1997.

FERNÁNDEZ POLANCO, Valentín, «La construcción de espacios de racionalidad», *Astrágalo. Cultura de la arquitectura y la ciudad* 4, septiembre de 1999, pp. 25-38.

GORDON, Lewis R. *et al.*, «Afro pessimism», *Contemporary Political Theory* 17, 2018, pp. 105-137.

HENRICH, Joseph, *The Weirdest People in the World. How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*, Nueva York, Picador, 2021.

KLEPP, Lawrence, «Get Unhappy», *Washington Examiner*, 25 de diciembre del 2006.

KRESS, John, «The Alliance of Laughter and Wisdom: Nietzsche's Gay Science», *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 91(1/2), 2008, pp. 109-132.

—*Dark Matters. Pessimism and the Problem of Suffering*, Princeton University Press, 2021.

MARÍN, Joan M., «La risa proteica, el humor y los pesimistas», *Escritura e Imagen* 14, 2018, pp. 233-245.

MOYA ARRIAGADA, Ignacio, *Pesimismo profundo*, Santiago de Chile, Librosdementira, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1980.

PACKER, Joseph y Stoneman, Ethan, *A Feeling of Wrongness. Pessimistic Rhetoric on the Fringes of Popular Culture*, Penn State University Press, 2018.

STODDART, Scott F. y Samuel, Michael, eds., *True Detective: Critical Essays on the HBO Series*, Lexington Books, 2017.

SPINNER-HALEV, Jeff, *Enduring Injustice*, Cambridge University Press, 2012.

TREANOR, Brian, *Melancholic Joy: On Life Worth Living*, Bloomsbury Academic, 2021.

VAN DER LUGT, Mara, «Pessimism», *The Philosopher* 107(4), Philosophical Society of England, 2019, pp. 50-58.

VV. AA, *Cinema, Democracy, and Perfectionism. Joshua Foa Dienstag in Dialogue*, Joshua Foa Dienstag (ed.), Manchester University Press, 2016.

El sufrimiento como redención y contribución al fin del universo

Una introducción al pensamiento de Philipp Mainländer

Suffering as redemption and contribution to the end of the universe.

An introduction to Philipp Mailänder's thought

Johan Martí Gallaguet Bohr

Universitat Pompeu Fabra

RESUMEN

A pesar de ser una de las inspiraciones más evidentes de Nietzsche, el nombre de Philipp Mainländer fue rápidamente olvidado por la tradición filosófica, y solo recientemente ha sido redescubierto. En el centro de su sistema filosófico —que parte de las enseñanzas postkantianas de su maestro Schopenhauer, mezclándolas con elementos de las doctrinas cristianas y budistas— está una hipótesis cosmogónica según la cual Dios se suicidó de forma incompleta dando lugar al mundo, cuya existencia se encamina hacia la disolución en la nada. Con su sufrimiento idiosincrático, la humanidad contribuye a ese destino inevitable del universo, y lejos de lamentarlo, Mainländer ve en ello la posibilidad de nuestra redención.

Palabras clave: nihilismo, aniquilación, ateísmo, redención, muerte de Dios, voluntad de morir, nada, sufrimiento.

ABSTRACT

Despite being one of Nietzsche's most evident inspirations, Philipp Mainländer's name was quickly forgotten by philosophical tradition, and has only recently been rediscovered. In the core of his philosophical system —which builds on the postkantian teachings of Schopenhauer, fused with elements of Christian and Buddhist doctrine— lies a cosmogonic hypothesis, according to which God attempted suicide, giving birth to the world, which thenceforth tends towards dissolution into nothingness. With its idiosyncratic suffering, humanity contributes to this inevitable destiny of the universe. And far from deploring it, Mainländer sees in this the possibility of our redemption.

Key Words: nihilism, annihilation, atheism, redemption, death of God, will to death, nothingness, suffering.

Introducción: recepción y olvido de Philipp Mainländer

Philipp Mainländer es sin duda uno de los nombres más destacados de la escuela del pesimismo filosófico, si bien su fama se limita en gran medida a la esfera de los afines a dicha corriente. Su marginación académica no debería sorprendernos, ya que, de hecho, ese ha sido, es y, tal vez, debería seguir siendo, el destino compartido por la mayoría de los discípulos directos de Schopenhauer. Mas, aun así, el estado en el que se halla actualmente la recepción del pensamiento mainländeriano es digno de especial mención, y nos permite un primer acercamiento —desde elementos externos a su sistema filosófico— a la figura de este poeta y pensador oriundo de Offenbach am Main.

Para empezar, el acceso a la obra de Mainländer está completamente condicionado por las ambivalencias de la oferta editorial, que se muestra escasa o variada según la lengua en la que se intenta abordar al filósofo y poeta. Actualmente, contra toda lógica aparente, las obras de Mainländer no encuentran mayor representación en el panorama editorial de su materna lengua alemana, hasta el extremo en que el lector alemán siquiera puede obtener una edición decente y rigurosa de la *Philosophie der Erlösung* —la obra capital de Mainländer—, sin un exagerado esfuerzo económico: pues dejando de lado una corta antología de fragmentos agrupados temáticamente por Ulrich Horstmann, la única edición integra de las obras mainländerianas es la de Winfried Müller-Seyfarth, —el fundador de la *Internationale Philipp Mainländer-Gesellschaft*—, aparecida a finales del siglo pasado en cuatro volúmenes en la editorial Olms, a precio de poco menos de 100€ por tomo[1]. Por lo demás, los ejemplares de las ediciones originales de finales del siglo XIX no abundan, y cuando alguna copia aparece en el mercado su precio es comparable a la opción anterior. Por lo tanto, el interesado en leer Mainländer en su lengua original tiene pocas alternativas: encontrar alguna digitalización de uno de estos ejemplares de anticuario en la red —y acostumbrarse, así pues, no solamente a la lectura en letra gótica, sino también a la pésima calidad del escaneado— o recurrir a alguna edición autopublicada de coste más asequible pero obscuro origen y rigor filológico.

Por el contrario, frente a los alemanes, el lector hispanohablante se halla sorprendentemente bendecido en cuanto a la publicación de obras de Mainländer se

[1] Existe de esta edición también una digitalización que fue distribuida de forma oficial en formato CD-ROM hace algunos años, con tal de aprovechar divulgativamente el primer auge de internet. No obstante, en la actualidad copias mal formateadas de estos textos circulan libremente por canales ilegales de la red, contra los que aquí se advierte y cuya calidad y fiabilidad se cuestionan.

refiere: Sandra Baquedano tradujo fragmentos con un criterio antológico similar al de Horstmann para nada menos que el Fondo de Cultura Económica; en la editorial Xorki fue publicado el primer volumen y parte del segundo de la *Filosofía de la Redención* con traducción de Manuel Pérez Cornejo y edición de Carlos Javier Gónzalez Serrano; y en 2020 estos mismos publicaron una versión acortada en la editorial Alianza. Por si todo eso no fuera suficiente, de Mainländer incluso están traducidos al español algunos textos secundarios de carácter literario, como su novela corta *Rupertine del Fino* o su poemario *Diario de un poeta*.

Esta acogida asimétrica de Mainländer no deja de ser insólita, sobre todo considerando el habitual orgullo cultural —cristalizado en el sobrenombre nacional «*das Land der Dichter und Denker*», es decir, «el país de los poetas y pensadores»— con el que los alemanes suelen reivindicar sus filósofos y artistas nacionales. Se trata, no obstante, de un caso aislado, pues la descrita abundancia de traducciones se da exclusivamente en español —siendo las traducciones modernas de los textos mainländerianos al inglés o al francés todavía inexistentes—, en correspondencia con una general tendencia de redescubrimiento de los autores pesimistas en el ámbito hispanohablante, a ambos lados del Atlántico en los últimos años (Müller-Seyfarth, 2019, p. 14). Sea como fuere, resulta evidente que no nos encontramos precisamente frente a las condiciones óptimas para la exitosa consolidación de una generación futura de lectores y estudiosos mainländerianos a escala internacional.

Otrora, sin embargo, la *Philosophie der Erlösung* fue leída con atención por autores cuyo renombre ha sobrevivido de largo el olvido que cayó sobre la figura de Mainländer[2]: ya dando por supuesta la influencia sobre pesimistas de generaciones posteriores como Emil Cioran, Alberto Caraco o Manlio Sgalambro, eventualmente las ideas de Mainländer resuenan también en las obras de personajes célebres de la cultura universal como Sigmund Freud, Ryūnosuke Akutagawa, Jorge Luis Borges[3], y más notoriamente, Friedrich Nietzsche.

[2] Dado que aquí solo se aludirá a la influencia ejercida por Mainländer de forma sumaria y puntual, para aquellos interesados en adentrarse en las ramificaciones de la relación guardada por diversos autores posteriores con Mainländer y su *Filosofía de la Redención*, se recomienda encarecidamente la lectura del compendio de ensayos *Philipp Mainländer: Actualidad de su pensamiento*, coordinado por Oscar Fernando Burgos Cruz, referenciado también en el apartado de bibliografía.

[3] El caso de Borges es destacable pues alude directamente a Mainländer al final de su ensayo «*El Biathanatos*», en el que el erudito argentino reflexiona sobre la homónima obra póstuma de John Donne. En esta, el poeta barroco plantea teológicamente la posibilidad de un suicidio legítimo, no considerado pecaminoso, entendiendo que Jesucristo también se entregó voluntariamente a la muerte. A continuación, veremos como esta idea se asemeja al pensamiento mainländeriano, pero, en cualquier caso, los apuntes de Borges al *Biathanatos* dan pie a que este recuerde «aquel trágico Philipp Batz, que se llama en la historia de la filosofía Philipp Mainländer» (Borges, 1998, pp. 146-147) y sus principales tesis, las cuales Borges parece subscribir. Para más detalles de la relación Mainländer-Borges, se recomienda la consulta del capítulo «Cosmogonía

De hecho, el pensamiento de Mainländer ha sido frecuentemente relacionado con el del autor de la *Gaya Ciencia*; un fantasma que también nos acompañará en las siguientes páginas.

Nietzsche fija en diversos aforismos de su obra de 1882 el enunciado filosófico por el que más se le recordará: «Dios ha muerto». Indisociable hoy en día de su nombre y pensamiento, la idea de la muerte de Dios, sin embargo, ya contaba con algunas expresiones anteriores a Nietzsche en autores como Jean Paul Richter, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Heinrich Heine y — como el lector tal vez ya habrá deducido— Philipp Mainländer (Pérez Cornejo, 2014, pp. 13-14). Franco Volpi (2005, p. 47), estudioso del nihilismo europeo[4] que define Nietzsche como «máximo profeta y teórico del nihilismo, como el que diagnostica a tiempo la 'enfermedad' que afligirá al siglo y para la cual ofrece una terapia» señala la importancia del influjo de los autores pesimistas que el joven Nietzsche habría leído en la conformación de su filosofía, y recalca en especial la herencia intelectual de Mainländer, en cuanto que antecedente directo de la famosa proclama nietzscheana (Volpi, 2005, pp. 47-49). En efecto, 6 años antes a la publicación primera de la *Gaya Ciencia,* ese mismo anuncio de la muerte de Dios ya había aparecido en el apartado de la «Física» de la *Filosofía de la Redención*, constituyendo la idea central del sistema filosófico mainländeriano[5]. Y, aun cuando ciertamente existen claras diferencias entre los planteamientos respectivos de los dos filósofos —que exploraremos un poco más adelante—, no hay duda alguna de la existencia de una relación hipertextual entre ambos autores: así lo corroboran una carta de Nietzsche a su amigo Overbeck anunciando su intención de lectura —tal vez no por primera vez— de la obra de Mainländer junto a su amigo Paul Rée (Pérez Cornejo, 2014, p. 23), así como algunos apuntes de Nietzsche en los *Fragmentos póstumos* y la *Gaya Ciencia* que dialogan directamente con el pensamiento del pesimista. La deuda nietzscheana para con Mainländer, empero, no tenía un carácter agradecido, al menos en las obras que publicó en vida (Müller-Seyfarth, 2019, p. 13): destaca un pasaje en el que Nietzsche apoda con soma al filósofo de Offenbach «süßlicher

melodramática: suicidio divino y destino en Mainländer y Borges» en el mencionado libro *Philipp Mainländer: Actualidad de su pensamiento.*

[4] La etiqueta de «nihilista», también se le ha adjudicado con frecuencia y por voces con autoridad a Mainländer, algo que comentaremos y revisaremos en mayor detalle más adelante.

[5] En el contexto de la genealogía de esta idea, Manuel Pérez Cornejo habla de Mainländer como un «eslabón perdido» (Pérez Cornejo, 2014, p. 13). Mas, el olvido de la filosofía de Mainländer no se limita a su aportación a esta particular idea, y como arriba se menciona, diversos autores célebres fueron lectores reconocidos de Mainländer. El caso de Mainländer, por lo tanto, es de una clara y deliberada marginación —incluso silenciamiento— por gran parte de la tradición posterior, y en ese sentido, tal vez una imagen alternativa que ilustre incluso mejor la figura de nuestro pensador en la historia de la filosofía es la de un escalón que muchos conocen, pero que la mayoría evita pisar y se salta de forma deliberada.

Virginitätsapostel» —es decir, «dulce apóstol de la virginidad»—, y sugiere la ascendencia judía de Mainländer, algo que Ulrich Horstmann llega a llamar su «ejecución pública espiritual», y que habría provocado en parte su descrédito posterior (Horstmann, 1989, pp. 14-15).

Pero esta, en todo caso, solo sería una explicación parcial para el olvido y la marginación de la que ha sido objeto Mainländer históricamente. Con tal de ampliar esta visión, algunos de los editores de Mainländer también han considerado otros factores como el distanciamiento del pensamiento de mainländeriano con las corrientes dominantes de su tiempo: diferenciándose personal e intelectualmente del positivismo, del monismo biológico, de los neokantianos, o de la psico-física —entre otros—, la obra de Mainländer habría intentado subirse en un escenario ya de por sí sobrepoblado de actores más aplaudidos, hundiéndose en las masas de otros movimientos con mayor continuidad (Horstmann, 1989, p. 9). A pesar de esto, no es pertinente concluir que la propuesta filosófica de la *Filosofía de la Redención* fuera una obra mediocre o insípida, y por ello debidamente ignorada por la mayoría de sus contemporáneos. Más bien, la singularidad del proyecto mainländeriano fue su lastre: según argumenta Winfried Müller-Seyfarth (2019, p. 11), ante la competencia de los diferentes sistemas de pensamiento por la hegemonía intelectual y cultural a finales de siglo, el éxito quedó en apostar por una filosofía ecléctica o sincrética como la del también pesimista Eduard von Hartmann y su *Philosophie des Unbewussten,* que aunaba y satisfacía las inquietudes de perspectivas filosóficas y científicas diversas del momento. Mainländer, por el contrario, habría intentado «pensar por encima y más allá del espíritu de su época» (Müller-Seyfarth, 2019, p. 11), tratando de dar respuesta a cuestiones existenciales tanto más antiguas y esenciales, por lo que el traductor Manuel Pérez Cornejo (2014, p. 10) le adjudica la etiqueta de «'neo-gnóstico' genial».

Siguiendo esa línea, Mainländer se distanció incluso de sus coetáneos pesimistas, por lo que también ha habido quien ha atribuido la brevedad de la resonancia de su pensamiento al propio carácter del autor y a su tendencia al aislamiento (Gónzalez Serrano, 2014, p. 423). En efecto, Mainländer fue una persona retraída y solitaria, que sobre todo hacia el final de su vida se dejó llevar por delirios mesiánicos, y por lo tanto tampoco buscó ni simpatizantes ni aliados en otros autores de la «pessimism controversy in the 19th-century Germany», tomando prestada la expresión de Frederick C. Beiser (2016, p. v). Pero en realidad, un cierto individualismo por parte de Mainländer no nos debería extrañar, pues lejos de ser su exclusiva, entre los discípulos de Schopenhauer, las interpretaciones de la doctrina del maestro eran en sus elementos particulares bastante diferentes y, según cuenta

Horstmann (1989, pp. 17-18), abundaban las reticencias entre autores: así, por poner un ejemplo, Mainländer dedica un centenar de páginas del segundo volumen de la *Filosofía de la Redención* únicamente a criticar a Eduard von Hartmann, y este le retorna los ataques póstumamente, en especial acusando a Mainländer de plagio y blasfemia en una parte de su *Geschichte der Metaphysic.*

Apuntes biográficos: coherencias entre vida y obra

Como se ha expuesto, el olvido de la obra de Mainländer por gran parte de la tradición filosófica posterior tiene causas múltiples, entre las que también se encuentran algunos elementos de su personalidad, que acabaron propiciando una acogida limitada de su filosofía hasta tiempos relativamente recientes (González Serrano, 2014, p. 423). Así pues, lejos de huir del biografismo, a continuación, nos proponemos acercarnos a la obra de Mainländer mediante una previa exploración de su persona histórica. Este podría parecer un ejercicio accesorio, pero supone en realidad una herramienta auxiliar de gran valor al estudio de nuestro autor: si evitamos atascarnos fútilmente en lo circunstancial y anecdótico de la vida de este personaje que nació el 5 de octubre de 1841 llevando el nombre Philipp Batz[6], el enfoque biográfico nos permite arrojar luz sobre algunos motivos centrales del pensamiento expuesto en la *Philosophie der Erlösung*. Por consiguiente, en las páginas que siguen se intentará demostrar que un hilo de coherencia une las vivencias de Philipp Batz y la doctrina que el mismo firmaría como Philipp Mainländer, una conformidad entre vida y obra que resulta remarcable en el marco del pesimismo filosófico—contra lo que uno podría sentirse inclinado a pensar— al constituir una rareza la correspondencia entre pensamiento y acción. Así, a menudo se lee que, de todos los discípulos de Schopenhauer, Mainländer fue el más radical y el más consecuente (Beiser, 2016, p. 201) y, ciertamente —notable diferencia con el mismo maestro— a Mainländer no se le puede reprochar no haber vivido según las doctrinas que predicaba en su obra.

[6] Efectivamente, «Mainländer» es en realidad el pseudónimo que Philipp Batz escogió para la publicación de la *Filosofía de la Redención*, homenajeando con ello su tierra natal, la región del río Main. Una de las constantes de la breve vida adulta de Mainländer fue una cierta tensión entre la persecución libre de su vocación filosófica y la necesidad de seguir la profesión en el sector de los negocios en la que había sido formado por deseo de su padre. Desde el regreso de su estancia formativa en Italia hasta su unión al ejército prusiano, la inestabilidad y la inconstancia marcaron la actividad del joven, alternando periodos de ocupación laboral con otros momentos de aislamiento, estudio y creación, interrumpidos por sus diversos intentos de alistamiento militar. Así pues, cuando hacia el final de su vida, ante el evento de la publicación de su obra principal nos encontramos con que escribe, «para esta obra […], yo soy *Philipp Mainländer*; y quiero serlo hasta la muerte, y para siempre» (Mainländer cit. en Sommerlad, 1989, s/p), resulta sugerente especular que, con el abandono de su apellido familiar —acto en el que le siguió póstumamente también su hermana y editora, Minna—, Mainländer logró resolver esa tensión en favor de su faceta filosófica y poética.

En definitiva, la vida de nuestro autor nos explica tanto sobre su filosofía como a la inversa. Ilustración de esta reciprocidad la hallamos, por ejemplo, en la manera en la que Mainländer justifica su mismo nacimiento. En sus notas autobiográficas, el hijo menor de los Batz afirmó ser fruto de una violación matrimonial (Horstmann, 1989, p. 10). Si bien se trata de una formulación violenta[7], desde la distancia y la perspectiva temporal, tal expresión no nos debería en exceso sorprender dada la amplia vigencia histórica del matrimonio concertado como modelo familiar dominante en Occidente. Mas, para Mainländer, que la propia presencia en el mundo no encontrara su causa última en el amor de los padres fue motivo de profunda angustia existencial. La lectura de la *Filosofía de la Redención* nos proporciona algunas claves interpretativas que aclaran la intencionalidad que se esconde tras las crudas palabras con las que Mainländer quiso justificar su particular existencia: en un particular pasaje de la «Física», Mainländer habla sobre el acto de reproducción sexual de los individuos orgánicos, teorizando que el estado interno de los dos participantes de la cópula condiciona el carácter determinado de la descendencia que eventualmente puedan engendrar (Mainländer, 2014, pp. 112-113; *FdR*, Física, 26[8]). Teniendo eso en cuenta, no resulta descabellado conjeturar que Mainländer viera en su mismo momento de concepción el origen de la infelicidad que le atormentaría a él durante su breve vida, así como también la de sus hermanos[9].

Desde temprana edad, el carácter de Mainländer se inclinaría de forma natural hacia la melancolía, rasgo que también había caracterizado las vidas de su madre y de su abuela materna, por lo que le atribuyó otra causa genética a su desdicha. Ya en su juventud Mainländer empezó a desarrollar un interés por el arte, la poesía y la filosofía que le ofrecía

[7] Se trata de una expresión que en castellano no refleja realmente la violencia del original: «Als Kind ehelicher Notzucht» (Horstmann, 1989, p. 10)

[8] De aquí en adelante, todas las citas que provienen de la *Filosofía de la Redención* —para la que emplearemos ocasionalmente las siglas *FdR*— seguirán la edición de Manuel Pérez Cornejo y Carlos Javier González Serrano, aparecida por vez primera en 2014 en la editorial Xorki. Con tal de facilitar al lector la rápida localización de las ideas claves del pensamiento mainländeriano en su obra, se señalará, además de la paginación correspondiente a dicha edición, también el capítulo y apartado de la *Filosofía de la Redención*, o en el caso de citas de su segundo volumen, el ensayo en cuestión.

[9] En efecto, de seis hermanos Batz, tres se suicidaron, hecho que da pie a Ulrich Horstmann a conjeturar la toxicidad de su ambiente familiar (Hortsmann, 1989, p. 10). Antes de Philipp, uno de sus hermanos se tomó la vida en 1859 en Mesina, habiéndole mandado dos cartas previamente: una suplicándole ayuda y que le viniese a recoger; la otra culpando a Philipp de no haber acudido, por lo que habría decidido morir. Ambas cartas le llegaron a Philipp con desafortunado retraso, algo que, aun cuando exento de su responsabilidad, afligió profundamente al joven. Por otra parte, tras el suicidio del mismo Philipp, también Minna se dio muerte al acabar de gestionar la edición del legado textual de su hermano. Sobre esta cuestión —a modo de curiosidad—, en el primer número de nuestra revista encontrarán una carta de Minna traducida por un servidor, en la que se anuncia ya tal decisión.

un refugio a su espíritu. Uno de sus profesores, no obstante, percibió esa latente inclinación y le dio un consejo que, por su ironía, gusta mencionar a los biógrafos de nuestro autor:

> En el discurso de despedida, el Dr. Helbig me dijo: «*Le prevengo, especialmente, frente a la filosofía. Deje que su vida adquiera realce y se embellezca, y que sus preocupaciones se las lleve el perfume de la flor y nata de la literatura poética de todos los tiempos y pueblos. Este es su campo, y para él tiene ímpetu y disposición; en cambio, evite la filosofía como la peste*».[10] (Mainländer cit. en Sommerlad, 1898, s/p)

Resulta evidente que Mainländer acabaría ignorando tal advertencia, pues, en sus propias palabras, su profesor «¡[…] no contaba con el demonio, ese demonio que habita en mí, que tenía su propia voluntad y se impuso!» (Mainländer cit. en Sommerlad, 1898, s/p). El «demonio», sin embargo, tuvo que esperar su triunfo pacientemente, pues el padre Batz proyectó otro destino para el más joven de sus hijos: así, Mainländer se sometió a la formación de mercader —curiosa coincidencia biográfica con su maestro Schopenhauer—, habiendo con anterioridad iniciado estudios en química que no prosperaron. Inició sus estudios en la escuela de comercio en Dresde, y, tras unos años, viajó a Nápoles para continuar su aprendizaje en una casa de comercio italiana (Horstmann, 1989, p. 10).

Los cinco años que duró su estancia en Italia fueron probablemente los más felices de su vida, hasta el punto en que el regreso fue para Mainländer —junto al suicidio del hermano y la muerte de la madre— uno de los más duros golpes emocionales que vivió. El paisaje y el clima mediterráneo fascinaron al joven de las latitudes septentrionales[11] (González Serrano, 2014, p. 424; Horstmann, 1989, p. 10), y la cultura italiana ofrecía un campo de enorme riqueza para el florecimiento de su espíritu e intelecto. De hecho, esos años en el extranjero constituyeron para Mainländer la principal etapa de formación filosófica, artística y literaria. Antiacadémico por convicción, como tantos otros autores pesimistas —notorio es el odio de Schopenhauer hacia los «Kathederphilosophen»—, Mainländer fue siempre un autodidacta (Horstmann 1989: 10: Pérez Cornejo, 2014, p. 11). Ya en Dresde había iniciado su instrucción en materia artística visitando con frecuencia la

[10] La transcripción de este consejo dado por su profesor proviene de los apuntes autobiográficos que Mainländer escribió en sus últimos meses de vida —otro producto de su último impulso creativo al regresar del servicio militar en1875—, que su hermana Minna, sin embargo, jamás llegó a publicar en vida. Las notas fueron recuperadas un tiempo más tarde por Fritz Sommerlad, quién construyó a partir de ellas una primera biografía Mainländer. Esta vió la luz en 1898 en la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* bajo el título «Aus dem Leben Philipp Mainländers. Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen». De dicho artículo biográfico tenemos una traducción al castellano de Manuel Pérez Cornejo, a la que hemos recurrido para las citas de este artículo, pero que hasta el momento tan solo se ha visto publicada en la web de la Sección Española de la Sociedad Internacional Philipp Mainländer. En el apartado bibliográfico encontrarán ambas referencias.

[11] Y por ello reciben incluso un breve elogio en el apartado de la «Estética» de la *Filosofía de la Redención* (Mainländer, 2014, p. 145; *FdR*, Estética, 4).

Gemäldegalerie, y esa suerte de pequeño *Grand Tour* por Italia le brindó la posibilidad de contemplar con sus propios ojos las obras de algunos de los más célebres artistas antiguos y modernos. Del mismo modo, aprendió por su cuenta el italiano y se sumergió plenamente en la tradición literaria de ese idioma, sumando a su panteón personal clásicos como Dante, Petrarca, Boccaccio, Ariosto y Tasso, así como el más moderno Leopardi (Pérez Cornejo, 2014, p. 11), cuya impronta poética permea el *Diario de un poeta* de Mainländer. Y también durante estos años tuvo lugar su aprendizaje y maduración filosófica, produciéndose el encuentro intelectual con dos de sus autores de cabecera: primero con Spinoza, y luego con su gran predecesor Schopenhauer.

El descubrimiento de este último por Mainländer fue ciertamente azaroso[12], y sobrevino al joven como una suerte de epifanía. Según recuenta Mainländer en sus notas autobiográficas, en febrero de 1860 encontró en una tienda unos ejemplares por casualidad recién llegados de Leipzig de *El mundo como voluntad y representación.* Con tan solo ojear el libro en la misma tienda ya quedó prendado, y el impacto de las ideas de Schopenhauer fue tan fuerte e instantáneo, que el joven Mainländer pasó la noche devorando su nueva adquisición bibliográfica frenéticamente.

> Al final, digo: «*¿Cuánto cuesta el libro?*» «*Seis ducados.*» «*Aquí tiene el dinero*». Cojo mi tesoro, y me precipito como un loco fuera del establecimiento, hasta llegar a casa, donde corto con prisa febril las páginas del primer tomo, y empiezo a leerlo desde el principio. El día estaba bien entrado, cuando terminé; había estado leyendo toda la noche, sin parar. Me levanté, y me sentí como renacido. (Mainländer cit. en Sommerlad, 1898, s/p)

Sin duda el peso de la deuda con Schopenhauer es importante en el pensamiento de Mainländer, y el mismo autor nos lo señala con tanta frecuencia que, como explica Carlos Javier González Serrano, ha habido estudiosos como José Ferrater Mora que han puesto en duda la originalidad de su pensamiento (González Serrano, 2014, p. 423). Sin embargo, esto se aleja bastante de la realidad, pues, como señala Winfried Müller-Seyfarth (2019, p. 12), Mainländer no fue un puro epígono y, a pesar de la brevedad de su vida,

[12] De hecho, así también lo valoró Mainländer, y nos dejó estos comentarios en los que —no sin cierta ironía— se reflexiona sobre la posibilidad de haber devenido discípulo de Hegel de no haber sido por la intercesión del azar: «¿Y no era pura casualidad que hubiese trabado conocimiento con él? Si hubiese entrado solamente un cuarto de hora más tarde en la librería, no habría encontrado el libro, y entonces, ¿qué habría sido de mí? Me estremecía pensar en las consecuencias que habría tenido algo así para mí, y me figuraba qué habría pasado si hubiese estudiado a Hegel antes que Schopenhauer, precisamente entonces, cuando mi joven cerebro acogía tan fielmente cualquier impresión. Y el peligro había exitido [sic], ya que había prometido por entonces a un querido amigo mío, discípulo entusiasta de Hegel, comprarme la *Fenomenología del espíritu*» (Mainländer cit. en Sommerlad, 1898, s/p).

Mainländer llegó a acumular un bagaje filosófico muy amplio, leyendo atentamente también a autores como Heráclito, Platón, Aristóteles, Escoto de Erígena, Gracián, Locke, Berkeley, Hume, Hobbes, Helvéticus, Condillac, Kant, Fichte, Hegel, Herbart, etc., así como estudiando el cristianismo, el budismo, el zoroastrismo y el brahmanismo[13] (Pérez Cornejo, 2014, p. 11). La huella de Schopenhauer en su pensamiento, sin embargo, siempre fue mayor que la que pudiera haber dejado cualquiera de todos estos otros influjos: «mi espíritu se sentía fecundado por algo muy diferente […]. Presentía que había de entrar en la más íntima relación con este Schopenhauer, y que algo de inconmensurable significación había hecho acto de presencia en mi vida» (Mainländer cit. en Sommerlad, 1898, s/p).

En ese entonces, Mainländer decidiría devenir una suerte de *apóstol Pablo* para el *profeta Schopenhauer*: Habiendo regresado en 1863 a su hogar en Alemania, y hundido en una profunda crisis anímica y espiritual por la muerte de su madre en 1865[14], Mainländer iniciaría su etapa de máxima actividad creativa y filosófica, una vida de estudio que intentó —no siempre con éxito— llevar en paralelo a su trabajo en el negocio familiar, y posteriormente en un Banco de Berlín. Profundizó durante este tiempo más en Schopenhauer y, guiado por este, en Kant, esquivando Hegel, Schelling y Fichte, quienes a su parecer habían envenenado la obra del filósofo de Königsberg (Horstmann, 1989, p. 12). También en esa época desarrollo su fascinación por el *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, una reinterpretación cuyo material mítico es el sustrato de los aspectos más esotéricos de su filosofía.

En abril de 1874 el estilo de vida de Mainländer dio un giro brusco: con poco más de treinta años, Mainländer logró unirse al ejercito prusiano. La condición económica de la familia Batz había permitido eximir del servicio militar obligatorio a su hijo menor, pero, embriagado de patriotismo por el desarrollo de las tensiones políticas internacionales previas y posteriores a la Guerra Franco-prusiana de 1870-1871, Mainländer se intentó alistar en diversos momentos en las tropas prusianas y austriacas, aun cuando fue rechazado numerosas veces. Finalmente pudo unirse a un cuerpo de caballería pesada, obsesionado con el servicio a la patria y deseoso, según escribió, de estar sometido completamente a

[13] Evidentemente, el interés de Mainländer por las religiones orientales derriba también de su lectura de Schopenhauer.

[14] La magnitud de la pena que le produjo el fallecimiento de su madre se deduce de estas palabras —ciertamente dando fundamento a interpretaciones psicoanalíticas, como señala también Frederick Beiser (2016: 221-222)—, que Mainländer escribe en su autobiografía: «todo lo que he sentido frente al género femenino cayó y se elevó transfigurado en el sentimiento que me unió a mi madre. El recuerdo de *ella* constituye *mi* matrimonio, un matrimonio indisoluble. Ella era mi madre, mi esposa, mi hija, en la significación ideal de estas palabras. Y si yo, visto desde fuera, puedo parecer como un joven solitario, tengo, no obstante, mujer e hija, ¡y qué mujer e hija!» (Mainländer cit. en Sommerlad, 1898, s/p).

una autoridad ajena. Mainländer mismo es el primero en sorprenderse ante ese profundo deseo suyo, pues según argumenta:

> Este deseo aparece constantemente en mi vida, cosa rara en una persona que en su fondo más íntimo, es el ser más necesitado de libertad […]. No creo que haya ningún hombre que tenga un impulso tan irreprimible hacia la libertad como el que tengo yo: el aire de la libertad constituye mi propia existencia... (Mainländer cit. en Sommerlad, 1989, s/p).

¿Cómo entender esta aparente contradicción? Nuevamente, la *Filosofía de la Redención* nos puede ayudar a aclarar esta paradoja. Uno de los temas recurrentes del pensamiento mainländeriano es la idea del servicio que el individuo particular hace para una unidad colectiva; un concepto que también atraviesa la vida de Mainländer, siendo incluso una posible explicación —más allá de la locura y la depresión— de su prematuro y artificial fin. Alternativamente, ha habido quien ha interpretado el fervor militar de Mainländer como una búsqueda romantizada de la propia muerte en batalla, suicidándose así indirectamente en algún acto heroico que dotara de un sentido mayor a su propia vida (Sommerlad, 1898, s/p). Pero tal ocasión nunca se dio, y sin demasiada sorpresa, el servicio militar resultó ser increíblemente destructor para Mainländer, afectando tan gravemente su salud que en último término se vio obligado a dejar el servicio prematuramente en noviembre de 1875.

Mas el daño ya estaba hecho: su tendencia melancólica previa solo se había visto aumentada exponencialmente por el cansancio físico y corporal de ese año en servicio militar. Todo su último año de vida estaría marcado por la «*Todessehnsucht*», una añoranza de la muerte manifiesta en sus cartas y escritos de esta etapa final (Horstmann, 1989, p. 14). Habiéndose reinstalado en Offenbach, Mainländer se cometió a un nuevo torrente creativo: antes de tomar las armas, había pasado el verano de 1874 trabajando frenéticamente, escribiendo el primer volumen de la *Filosofía de la Redención,* cuyo manuscrito entregó a Minna para que buscara editor en su ausencia; y ahora, en los meses que siguieron a su retorno del servicio, Mainländer se dedicaría a corregir las maquetas para el primer volumen de su obra, a escribir la novela corta *Rupertine del Fino,* a tomar algunas notas de carácter autobiográfico y a escribir todo el segundo volumen de la *Philosophie der Erlösung*, constituido por doce ensayos de longitud variable. Se trata de un último impulso creativo, tildado de testamentario (Horstmann, 1989, p. 14).

Finalmente, durante los últimos días de febrero de 1876 se produce el colapso, que Horstmann (1989, pp. 14-15) compara con el que sufriría una década más tarde su

renegado discípulo Nietzsche. En el caso de Mainländer, este se perdió en sus últimos meses en fantasías mesiánicas y delirios de grandeza: según escribió, estaba convencido de que la Divinidad misma era la que escribía en él y que el espíritu del que formó parte antes del inicio del mundo estaba guiando su pluma (Horstmann, 1989, p. 15). Y curiosamente, esto le dio un último impulso vital: de repente, Mainländer pasó a hacer grandes planes, convencido de que ya no estaba destinado a morir inminentemente, e incluso pretendió cambiar completamente de carrera, pasando de la filosofía teórica a la práctica política, en la que esperaba ser recibido como un Mesías del socialismo utópico. Entre delirios, escribió en una nota que estaba trabajando en un discurso que pretendía recitar a los principales dirigentes socialdemócratas del país reunidos, haciéndose así —por el magnetismo de unas pocas palabras puntuales— con el apoyo de la totalidad del proletario alemán (Horstmann, 1989, p. 15).

Pero con la recepción de las primeras copias de su Filosofía de la Redención a finales de marzo, ese empuje se disolvió en la nada de forma repentina. Según dicen los testimonios, al recibir las copias ya anunció que su vida carecía de sentido alguno (Sommerlad, 1898, s/p). Al día siguiente, el 1 de abril de 1876, según la leyenda, amontonó las copias de la *Filosofía de la Redención* y se colgó saltando de ellas.

Propósito y punto de partida de la *Filosofía de la Redención*

Comúnmente en las ediciones españolas, el título de la *Philosophie der Erlösung* ha sido traducido al castellano como *Filosofía de la Redención.* Efectivamente, tal traducción del término alemán *Erlösung* es correcta y acertada, pero requiere de matiz: como por rigor señala Manuel Pérez Cornejo (2014, p. 9) en el prólogo a su traducción de la obra capital mainländeriana, un título alternativo podría haber sido «Filosofía de la Liberación». ¿Qué nos revela sobre el contenido de la obra la polisemia contenida en su título original? ¿Qué es lo que la filosofía de Mainländer quiere redimir y/o liberar?

Para arrojar luz a estas cuestiones, cabe analizar en detalle el proyecto filosófico de Mainländer como él mismo nos lo presenta. La *Filosofía de la Redención* es una obra ambiciosa y polifacética: bebe de un gran número de fuentes, está bien documentada de los avances científicos de su época —aun si no siempre coincide con ellos— y pretende abarcar prácticamente la existencia entera en todos sus ámbitos y manifestaciones[15]. En el

[15] De esta voluntad de dar una explicación filosófica sistemática multidisciplinar derriba la estructura de la *Filosofía de la Redención*, que consta de las siguientes seis partes: «Analítica de la Facultad Cognoscitiva», «Física», «Estética», «Ética», «Política» y «Metafísica».

«Prólogo», Mainländer nos ilustra su proyecto filosófico, que pretende resolver lo que él llama «*Das Welträthsel*» —«el enigma del mundo»—, descrito en el primero de los ensayos del segundo volumen de la *Filosofía de la Redención* del siguiente modo:

> El mundo como muestra la naturaleza, está compuesto *solamente* de individuos; no hay rastro alguno, ni puede reconocerse por ninguna parte, la huella de la unidad simple. El curso del mundo es el resultado de la actividad de todos estos individuos.
>
> Y, sin embargo, este curso del universo, esta conexión del mundo, es tal que cualquiera que la observe *debe* atribuirla a una unidad simple. (Mainländer, 2014, p. 369; *FdR* II, 1)

Por lo tanto, el *Welträthsel* consiste en la aparente contradicción entre multiplicidad evidente y unidad latente que se da en la naturaleza, la tensión entre la existencia de individuos particulares —componentes emancipados que en su totalidad conforman el mundo— y la de una profunda interconexión e interdependencia entre los mismos en el desarrollo del universo, que puede incluso sugerir la influencia —o providencia— de una forma de unidad que transciende el mismo mundo en el que actúa, un ente que podríamos llamar «Dios» (Pérez Cornejo, 2014, p. 11). Analizando las implicaciones que esta paradoja ofrece para los individuos humanos, el «enigma del mundo» revela todavía un dilema más profundo, el problema de la libertad del hombre:

> ¿está determinada la conducta del individuo humano por el poder que emana de una unidad simple superior, un Dios, que se sitúa detrás, o por encima del mundo (al que, sin embargo, no vemos por ninguna parte), o sus actos están condicionados por la influencia de los demás individuos que lo rodean?; y si es ese el caso, ¿hasta qué punto es autónomo e independiente el hombre cuando toma sus decisiones? (Pérez Cornejo, 2014, pp. 11-12)

Así pues, por la ambivalente relación del individuo y la naturaleza no queda claro si el curso del mundo viene condicionado únicamente por la actividad autónoma de los individuos, por su interferencia y dependencia mutua, o por la unidad que los engloba. Esta es, para Mainländer, una de las dudas más primitivas de la humanidad, firmemente vinculada al temor a las potencias de la naturaleza —en su figuración divinizada, «el poder de los dioses»— y el anhelo de oponerse a ellas con el poder de la propia individualidad (Pérez Cornejo, 2014, p. 11). Siendo tan esencial cuestión, el *Welträthsel* ha sido desde sus inicios el tema conjunto de la filosofía y la religión: «Lo que separa a las religiones y a los sistemas filosóficos particulares unos de otros, es tan solo el tipo de *relación* en que pusieron al individuo con el resto del mundo» (Mainländer, 2014, p. 369, *FdR II,* 1). Es por eso que Mainländer da inicio a su *Filosofía de la redención* estableciendo en su «Prólogo» una suerte

de genealogía de las religiones, marcando una serie de etapas que se han dado en el desarrollo histórico paralelo del espíritu humano y la civilización, según se ha entendido y priorizado las fuerzas respectivas del individuo y del mundo:

> […] la razón al principio, concibió siempre de forma dispersa la innegable potencia de la naturaleza, y personificó mediante dioses las manifestaciones particulares de sus fuerzas; luego, reunió estos dioses en un único Dios; más tarde, ejerciendo la abstracción intelectual, hizo de este Dios una esencia, en modo alguno representable; finalmente, al hacerse crítica, hizo trizas la fina trama que ella misma había tejido, y entronizó al individuo real, que constituye el hecho básico de la experiencia interna y externa. (Mainländer, 2014, p. 39; *FdR*, Prólogo)

Finalmente, el esquema de sucesión resultante que Mainländer nos ofrece es el siguiente:

1)Politeísmo

2) Monoteísmo — Panteísmo

a. Panteísmo religioso

b. Panteísmo filosófico

3) Ateísmo

Sin embargo, no se trata de una estratificación que sea absolutamente universal, total, ni lineal: la mayoría de las culturas se han quedado estancadas en el primer o el segundo estadio, y la etapa final —la del ateísmo que «entroniza al individuo real»— únicamente ha sido alcanzada en dos lugares a su parecer: la India y Judea (Mainländer, 2014, p. 39; *FdR*, Prólogo). Se entiende, entonces, según Mainländer, que el estado del ateísmo solo ha sido alcanzado por el Budismo y el Cristianismo[16], ambas religiones en las que apareció una figura singular profética que «restituyó los derechos del individuo» por encima del mundo y la divinidad, poniendo fin a las etapas previa teístas, en las que el individuo quedaba reducido a «una marioneta inerte» a la merced de su Creador (Pérez Cornejo, 2014, p. 12).

Ambas religiones, sin embargo, no acaban de resolver satisfactoriamente la tensión entre individuo y mundo al parecer de Mainländer (Pérez Cornejo, 2014, p. 12). Por ello, el «Prólogo» de la *Filosofía de la Redención* anuncia con firmeza programática el ambicioso propósito de la obra: «El individuo exige, más que nunca, la restitución de sus derechos,

[16] Cabe admitir que la idea del Cristianismo concebido como algo menos que monoteísmo resulta violenta a cualquiera que esté familiarizado en lo más mínimo con sus principales dogmas. Pero Mainländer confía en la solidez de su lógica se propone como reto persuadir y superar las preconcepciones del lector occidental: «A lo largo de este texto, espero poder probar que el cristianismo puro, en su fundamento más profundo, es un auténtico ateísmo (es decir, la *negación* de un Dios *personal*, *coexistente* con el mundo, y la *afirmación*, en cambio, del poderoso aliento de una Divinidad *premundana muerta*, que recorre el mundo), y solo superficialmente aparece como un monoteísmo» (Mainländer, 2014, p. 40; *FdR,* Prólogo).

desgarrados y pisoteados, pero inalienables. Esta obra es el primer intento de restituírselos enteramente, y por completo» (Mainländer, 2014, p. 41; *FdR,* Prólogo).

El proyecto filosófico de Mainländer, así pues, se entiende como el perfeccionamiento del ateísmo, como continuación del proceso de reivindicación del individuo que el Budismo y el Cristianismo habrían empezado. Mas ambas religiones presentarían máculas en sus planteamientos respectivos, y su separación les habría restado fuerza a sus reivindicaciones: así, la propuesta de Mainländer actúa como puente entre ambas, y las junta con las principales inspiraciones de su pensamiento para paliar sus defectos:

> La filosofía de la redención es la prosecución de las doctrinas de *Kant y Schopenhauer* y la confirmación del Budismo y del Cristianismo puro.
>
> Aquellos sistemas filosóficos se ven justificados y completados por ella, y estas religiones se reconcilian, por medio de ella, con la ciencia. Dicha filosofía fundamenta el ateísmo, no en algún tipo de creencia, como hacen tales religiones, sino, en tanto que filosofía, sobre el *saber*; y por eso, gracias a ella, el ateísmo queda por vez primera fundamentado científicamente. (Mainländer, 2014, p. 41; *FdR,* Prólogo)

Cabe entender, así pues, la filosofía de la redención como un proyecto filosófico de síntesis, autoconsciente de sus ingredientes, cuya mescolanza conforma lo que algunos han llamado «una soteriología transcultural» (Müller-Seyfarth, 2019, p. 12). Comúnmente Mainländer refiere al producto de esta mezcla con la expresión «la filosofía de la redención» pero en otras ocasiones refiere a ello con el símil del «Grial[17]», a la búsqueda del cual «Mainländer, el 'Parzival de la filosofía'» parte intelectualmente en esta obra con tal de «redimir al hombre, y quizás también al propio Dios» (Pérez Cornejo, 2014, pp. 12-13). En efecto, es en esa idea de la continuación de sus cuatro puntos cardinales donde cobra sentido la «*Erlösung*» a la que alude en el título: cabe una nueva filosofía, que libere

[17] El concepto de «Grial» nos remite a la vertiente más esotérica del pensamiento de Mainländer. En el primer libro de la *Filosofía de la Redención*, Mainländer solo hace alguna puntual alusión a una vinculación de su filosofía con el mito percevaliano. En el segundo libro, en cambio, Mainländer y su filosofía de la redención dialogan estrechamente con la figura del caballero y su leyenda medieval —en especial, con la versión de Wolfram von Eschenbach— especulando sobre los orígenes de su mito y presentando la descripción y los estatutos fundacionales de una «Futura Orden del Grial» o «Orden de los caballeros del Templo» que serán la guía de la humanidad. En el marco del imaginario mainländeriano, debe entenderse, el «Grial» es ese saber que derriba de la filosofía de la redención, esa verdad atea y científica que surge —en esencia— de la mezcla de doctrina budista, cristiana, pesimismo schopenhaueriano e idealismo transcendental kantiano, y que nos revela el fin último del mundo (Pérez Cornejo, 2014, pp. 12, 21). Parzival, por otro lado, es la poetización del ideal de *héroe-sabio*, encarnado en figuras como Buda y Cristo (Mainländer, 2014, p. 395; *FdR*, 7). En la cosmología mainländeriana, como en seguida se expondrá, tarde o temprano la humanidad entera será consciente de la verdad contenida en el «Grial», y lo serán por obra de esos héroes sabios, que ejercen «una suerte de 'caballería espiritual'», que, «orientada por el *saber,* no por la fe» se organizará en una nueva «Orden de caballeros del Templo» (Pérez Cornejo, 2014, p. 21).

efectivamente al individuo del yugo de una unidad o naturaleza superior, paso al que las religiones ateístas del Budismo y el Cristianismo se han acercado; y cabe un nuevo *saber*, con base científica, que redima la existencia del hombre y del mundo «plagada de deseos por cumplir, anhelos por satisfacer y penas con las que bregar», una «odisea del espíritu humano» liberadora que habría iniciado el maestro de Mainländer, Schopenhauer (González Serrano, 2014, p. 424). Concluyendo su prólogo, Mainländer anuncia que con su proyecto filosófico pondrá fin a estos dos procesos —y, con ello, a los esfuerzos milenarios de filosofía y religión—, pues cree firmemente que la filosofía de la redención «se convertirá también en saber de la humanidad» la cual finalmente «se encuentra madura para ella, ahora que ha alcanzado su mayoría de edad» (Mainländer, 2014, p. 41; *FdR,* Prólogo).

Pues bien, la limitada repercusión que finalmente tuvo la *Filosofía de la Redención* en el pensamiento posterior parece desmentir las expectativas que Mainländer proyectaba hacia su *magnum* opus. Tal vez, la humanidad no había alcanzado todavía el nivel de madurez necesario para apreciar la filosofía mainländeriana, o esta no fuese realmente lo que necesitaba para progresar. Mas, en cualquier caso, aun si Mainländer sobreestimó la relevancia que su obra tendría para posteridad, como mínimo, la confianza con la que Mainländer presenta su sistema filosófico como solución final a las cuestiones que, a su propio parecer, han ocupado las tradiciones milenarias de religión y filosofía universal, nos sirve para reafirmar la tesis del paralelismo entre vida y obra mainländerianas: pues en el tono profético de este prólogo se anticipa ya esa creencia mesiánica que finalmente marcaría los últimos días de su corta vida.

El mundo como voluntad, representación y pluralidad en dispersión

La tesis central del pensamiento de Mainländer, como anticipábamos, es la de la muerte de Dios —de esa unidad superior que muchas religiones y corrientes filosóficas han colocado por encima de la libertad del individuo— y las implicaciones que la misma tiene para el mundo, los individuos y el desarrollo general del universo. Ocupando esta «osada hipótesis teológico-metafísica» (Volpi, 2005, p. 49) la posición primordial en la *Filosofía de la Redención*, muchos divulgadores y críticos de Mainländer toman su cosmovisión y su metafísica como punto de partida para abarcar su filosofía. Tal modo de proceder, no obstante, resulta completamente contrario a la estructuración original de la *Filosofía de la Redención* y, por extensión, al planteamiento discursivo previsto por Mainländer. Efectivamente, la «Metafísica» es el sexto y último de los capítulos que conforman el primer

volumen de la *Filosofía de la Redención*, y cumple, sobre todo, una función auxiliar aclaratoria, rellenando algunos huecos dejados por los apartados anteriores, ofreciendo respuesta a algunas incógnitas aplazadas, así como corrigiendo algunos enunciados que los primeros capítulos daban por buenos, pero que resultan incoherentes conforme se despliegan las ideas de Mainländer en la obra restante. Efectivamente, encontramos mención de la «unidad simple» —la expresión más frecuentemente utilizada por Mainländer— ya en el primer capítulo de la *Filosofía de la Redención,* mas como conclusión de un largo razonamiento previo. Así pues, en seguimiento de la intención con la que Mainländer ordenó el texto, también nuestro análisis retrasará momentáneamente la explicación de esa «unidad simple», deteniéndose primeramente en los apartados «Analítica de la Facultad Cognoscitiva» y «Física».

En primer lugar, para la resolución del enigma del mundo, Mainländer cree que es imperativo entender antes los mecanismos y el funcionamiento del conocimiento en el sujeto humano. Recuperando sus palabras del prólogo, uno de los objetivos de la filosofía de la redención es fundamentar el ateísmo científicamente, reconciliando filosofía, religión y ciencia en un mismo sistema filosófico, que por lo tanto roce los estándares de certeza de las ciencias experimentales. Queda así justificado teóricamente el estudio epistemológico con el que da inicio a su obra, la «Analítica de la Facultad Cognoscitiva», pero como pronto queda manifiesto, el fundamento sobre el que está construyendo Mainländer no es únicamente científico: a la par que declaración de principios metodológica, la «Analítica» es sobre todo un pequeño peregrinaje hacia los santuarios de sus dos padres espirituales, Kant y Schopenhauer, a los que Mainländer rinde homenaje y cuyas tesis revisa para marcar la frontera en la que arrancan sus propias teorías.

Dicho esto, Mainländer fija las dos características principales que deberá cumplir su filosofía de la redención para cumplir con el rigor de la ciencia: «la verdadera filosofía debe ser *puramente inmanente* [*rein immanent*], es decir, tanto su tema como límite ha de ser el mundo […]», con sus principios universalmente cognoscibles, sin recurrir a fuerzas extramundanas o incognoscibles para explicar los hechos; y debe también «ser *idealista* [*idealistisch*], es decir, no puede pasar por alto al sujeto cognoscente», ni pretender que las cosas tengan existencia independiente de los órganos sensoriales que las perciben (Mainländer, 2014, p. 45; *FdR,* Analítica 1). El mundo, por lo tanto, nos dice Mainländer, es el escenario y actor único que podemos conocer, y ambos no *son* realmente sin el público, pues «[…] el mundo es producto, en parte del sujeto, y en parte de un fundamento fenoménico independiente del sujeto» (Mainländer, 2014, p. 45; *FdR,* Analítica 1).

Vemos, pues, la impronta clara del idealismo transcendental de Kant, mediado por Schopenhauer, en esta concepción. El conocimiento, nos seguirá contando Mainländer, si bien se basa en gran medida en la experiencia sensorial externa, viene auxiliado en la aprehensión del mundo por elementos innatos en nosotros: la exterioridad estimula nuestros sentidos, y las impresiones por estos captadas son reelaboradas, ordenadas, objetivadas y conceptualizadas por una serie de facultades de nuestro espíritu[18] y sus formas y funciones apriorísticas, innatas (Mainländer, 2014, pp. 45-55; *FdR,* Analítica, 3-12). Habitualmente —siendo la consumición estética del arte la excepción— percibimos las cosas según un interés y, por lo tanto, nuestras facultades deforman las impresiones, y consecuentemente los objetos nos parecen apetecibles, repugnantes o indiferentes (Mainländer, 2014, p. 143; *FdR,* Estética 2).

Pero el producto de estos procesos cognoscitivos no es el conocimiento de la realidad exterior propiamente, sino que es una proyección que nos hacemos. La reelaboración que hace nuestro espíritu de todas las impresiones de los sentidos y que constituye el mundo como se nos aparece, es solo *fenómeno*, o, en términos schopenhauerianos —que Mainländer se apropia— el mundo es *representación* (Mainländer, 2014, p. 46; *FdR,* Analítica 4). A esta representación o *fenómeno*, a los objetos que percibe nuestro sujeto, se corresponde una esencia *real* que sin embargo es inaccesible a nuestro conocimiento: lo que Kant llamaría el *noúmeno* o cosa en sí; y que Schopenhauer y también Mainländer llaman *voluntad de vivir individual,* o *Wille zum Leben* (Mainländer, 2014, pp. 64, 81; *FdR,* Analítica 23, 33).

Partiendo del sujeto como única fuente de verdad (Mainländer, 2014, p. 45; *FdR,* Analítica 1), Mainländer distingue dos fuentes para nuestra experiencia y conocimiento: los sentidos —que captan la exterioridad— y la autoconciencia, única vía por la que podemos conocer nuestra propia representación, y nuestra propia voluntad de vivir individual (Mainländer, 2014, p. 45; *FdR,* Analítica 2). Mediante la autoconciencia somos capaces de sentir nuestra propia interioridad y su área de acción, y en ella encontramos un incesante movimiento que es nuestra propia voluntad de vivir individual, «el núcleo más esencial e íntimo de nuestro ser», y la única cosa en sí que realmente podemos conocer (Mainländer,

[18] Todos los procesos y elementos involucrados en la aprehensión del mundo —intuitiva y no-intuitiva—están explicados en gran detalle y complejidad en la «Analítica». Sin embargo, su completo repaso aquí resultaría excesivo y tedioso —en especial a para aquellos ya familiarizados con las enseñanzas de Kant y Schopenhauer—, por lo que se remite a la lectura de dicho capítulo a aquellos interesados en profundizar en mayor grado en la epistemología mainländeriana —y sus extravagancias respecto a las de sus predecesores—, recomendando especial atención en los puntos 10 y 11.

2014, pp. 80-81; *FdR,* Analítica 33). Pero únicamente sentimos la voluntad en su totalidad, y no sus objetivaciones parciales, como el cerebro, los músculos o la sangre (Mainländer, 2014, pp. 88-89; *FdR,* Física 5).

La voluntad de vivir es el único principio de la naturaleza: igual que nuestra esencia —o cosa en sí— es nuestra voluntad individual, todas las cosas en sí son también voluntades de vivir individuales, que encuentran su paralelo en las cosas como se nos aparecen; por lo tanto, todas las cosas en el mundo poseen una la voluntad de vivir individual, pues el mundo es lo que existe, y todo lo que existe *quiere existir* (Mainländer, 2014, pp. 85-86; *FdR,* Física 2). La voluntad de vivir individual actúa incesantemente en una determinada esfera de actividad —es decir, la extensión que ocupa el objeto— (Mainländer, 2014, pp. 47-49; *FdR,* Analítica 6) y es equivalente al movimiento (Mainländer, 2014, p. 85; *FdR,* Física 2), pero no todo se mueve de la misma forma: en la Naturaleza, caracterizada por la pluralidad, la voluntad de vivir —que Mainländer también llama en ocasiones llanamente *fuerza*, en cuanto es la suma de las actividades de la cosa en sí— se mueve de una forma determinada en cada individuo o tipo de individuos, y por lo tanto es el indicador de su esencia particular (Mainländer, 2014, pp. 85-86; *FdR,* Física 2).

Así, según el tipo de movimiento —si es un movimiento indiviso o resultante de la suma de otros movimientos— los individuos que constituyen el mundo se dividen en inorgánicos y orgánicos, respectivamente, y en esa segunda categoría se distinguen dos tipos de movimiento más: la irritabilidad, el movimiento en respuesta a un estímulo, y la sensibilidad, un movimiento resultante que consta de algo movido y algo que mueve. El grado de desarrollo y predominancia de este segundo elemento, marca la conciencia del animal, y así el ser humano es el único autoconsciente y capaz de pensar en conceptos, siendo el hombre la unidad inseparable de voluntad y espíritu (Mainländer 2014, pp. 85-87, 90; *FdR,* Física 2-3, 7).

La voluntad se manifiesta en el hombre como «un ser para sí cerrado, o *egoísmo* [*Egoismus, Selbstsucht, Ichheit*]. Allí donde termina el yo, comienza el no-yo» (Mainländer, 2014, p. 92; *FdR,* Física 8). Los individuos están dotados de nacimiento con una cierta individualidad, una querer según un determinado carácter que les es particular y que es moldeado en parte por el mundo (Mainländer, 2014, pp. 92, 115; *FdR,* Física 8, 27). En su incesante sed de existencia, el individuo acaba siempre chocando con otros individuos que igual que él, están sedientos de existencia: se ocasiona así la lucha por la existencia, que o endurece o debilita a los individuos en el transcurso de su vida (Mainländer, 2014, p. 115; *FdR*, Física 27). La voluntad, insaciable querer que nos causa sufrimiento —Mainländer habla

a menudo del demonio—, y su perpetua insatisfacción y apetito, únicamente pueden ser apagados —o adormecidos— temporalmente mediante el estado de la contemplación estética, dándonos una ilusión de reposo y de atemporalidad (Mainländer, 2014, p. 145; *FdR*, Estética 4).

Es precisamente a través del tiempo que llegamos de toda esta base schopenhaueriana y kantiana a la unidad premundana. El tiempo es, junto al espacio, una de las formas innatas básicas del espíritu humano en Kant, pero no así en Mainländer: para Mainländer, nuestra consciencia siempre está suspendida sobre el presente (Mainländer, 2014, pp. 55-56; *FdR,* Analítica 13), y mediante la razón —la facultad del espíritu que organiza y enlaza impresiones, conceptos, etc.— y la memoria, somos capaces de unir todos los presentes acumulados en el concepto de tiempo —un «enlace ideal de la razón» que une pasado y futuro— (Mainländer, 2014, pp. 55-57; *FdR*, Analítica 12-14). Al tiempo se corresponde, a su vez, una sucesión real en el plano de las cosas en sí (Mainländer, 2014, p. 56, *FdR,* Analítica 13). Otra de estas facultades innatas es el entendimiento que, ante un estímulo de un órgano sensorial, es el encargado de buscar la causa de este estímulo y así objetivar nuestra exterioridad. Para ello, se sirve de una «función *a priori*», la ley de causalidad (Mainländer, 2014, pp. 46-47, *FdR,* Analítica 5).

La ley de causalidad por sí misma no puede buscar la causa de una actividad exterior al sujeto, únicamente puede localizar la causa de un efecto del exterior en el sujeto. Pero la razón sabe enlazar el concepto ideal del tiempo con la ley de la causalidad y crear una «ley de causalidad general», mediante la cual determinar las relaciones entre los objetos, la forma y orden en la que actúan unos sobre otros, pudiendo establecer series causales (Mainländer, 2014, pp. 60-61; *FdR,* Analítica 18). De este modo, la razón es capaz de descubrir que todas las cosas en sí actúan sobre las demás, estando todas entrelazadas a lo largo del universo —esa apariencia de unión e interdependencia entre todas las cosas individuales que forman el mundo, que es uno de los polos del *Welträthsel*—, un fenómeno que Mainländer simplemente bautiza como «*conexión real dinámica del universo* [*der reale dynamische Zusammenhang des Weltalls*] (Mainländer, 2014, pp. 61-62, *FdR,* Analítica 19).

Del mismo modo podemos establecer series de desarrollo, es decir, poner en relación dos cosas en sí entre las que ha habido una modificación durante el despliegue de la sucesión real, como una semilla y una planta (Mainländer, 2014, pp. 65-66; *FdR,* Analítica 23). En el proceso de establecer las series de desarrollo, tenemos la tendencia a la simplificación, un impulso lógico a buscar una unidad final en la que confluyen todas las fuerzas o, como mínimo, una dualidad lógica. Pero en la naturaleza, el rasgo dominante es

la pluralidad (Mainländer, 2014, pp. 66-67; *FdR* Analítica 24). Las series de desarrollo, por lo tanto, se topan con un límite que no pueden superar sin abandonar la inmanencia: y así, para resolver el dilema, Mainländer sitúa la confluencia de las fuerzas irreductibles en un «*ámbito transcendente*», «un dominio *que ya pasó*» (Mainländer, 2014, p. 67; *FdR* Analítica 24).

La unidad, por lo tanto, solo es posible para Mainländer en un contexto premundano, pues el atributo del mundo es la pluralidad que conocemos. Transcendente y pretérita, esa «unidad simple» está absolutamente vedada a nuestro conocimiento —pues ningún sujeto la puede alcanzar ni con los sentidos ni la autoconciencia—, y se sitúa, en realidad, fuera de lo que la filosofía de la redención siquiera puede manejar, al ofender los requisitos básicos de inmanencia e idealismo (Mainländer, 2014, pp. 67-68; *FdR,* Analítica 25). Positivamente, solo podemos afirmar su carácter pasado, y su disparidad respeto a cualquier ser que conozcamos: incapaces de hacernos de ella representación alguna, solo podemos determinarla negativamente[19] según las cualidades que sí existen en el mundo:

> Por tanto, solo podemos determinar la unidad simple negativamente, y desde el nivel que hemos alcanzado hasta ahora, diciendo que es inactiva [*unthätig*], inextensa [*ausdehnungslos*], indiferenciada [*unterschiedlos*], indivisible (simple) [*unzersplittert* (*einfach*)], inmóvil [*bewegungslos*], atemporal (eterna) [*zeitlos* (*ewig*)]. (Mainländer, 2014, p. 68; *FdR,* Analítica 25)

A partir del hecho que todas las series de desarrollo parecen desembocar en esta unidad transcendente que nos es tan exótica, Mainländer deduce que todo debe provenir de ese pasado ser originario —*Ursein*—, y que, por extensión, todo lo que existe actualmente estaba contenido previamente en ese ser transcendente, que contenía todas las esencias o *fuerzas* presentes, pero cuya esencia misma no podremos jamás conocer (Mainländer, 2014, pp. 68-69; *FdR,* Analítica 26). Mainländer concluye que todo lo que ahora es tiene un origen en algo que —por ignorancia automática— solo podemos llamar *nada*, pero que sin embargo tenía como atributo la existencia, y que por lo tanto se trata de una *nada relativa*, inconcebible, pero posible en cualquier otro plano salvo el presente (Mainländer, 2014, pp. 69; *FdR,* Analítica 26).

¿Pero cómo se habrá dado este paso entre lo transcendente unido y lo inmanente plural? Al ser el contraste con el universo presente lo único a lo que el sujeto se puede aferrar para distinguir la unidad transcendente pasada, Mainländer sigue examinando el

[19] Parece digno de mención que se trata de un gesto que se asemeja en gran medida a la teología apofática o negativa, que intenta confirmar la existencia y definir la naturaleza de Dios precisamente mediante la negación de todo aquello que no es.

universo, tal y como sí lo podemos conocer sin apartarnos de una filosofía inmanente, buscando algún remanente o indicio de la unidad transcendente originaria. Siguiendo esta senda, Mainländer determina, en primer lugar, que el universo es en realidad finito —aun si la ciencia expande constantemente sus horizontes—, pues cabe entenderlo no como unidad sino como «un todo compuesto de esferas de fuerzas finitas», y la condición de existencia de las fuerzas individuales es que todas actúen sobre un área limitada, sin excepción, pues la existencia de una sola fuerza infinita anularía la individualidad de las demás (Mainländer, 2014, p. 73; *FdR,* Analítica 28). Pero que el universo sea finito tampoco significa automáticamente que el mundo inmanente esté rodeado de una realidad transcendente, pues ya se ha establecido que esa dimensión guarda con las cosas actuales una relación causal que solo se deja explicar si lo transcendente ya no es (Mainländer, 2014, p. 73; *FdR,* Analítica 28).

Con todo, Mainländer define el universo como una «unidad colectiva» [*Collectiv-Einheit*] de inconmensurables cosas finitas que actúan todas sobre las otras por la *conexión dinámica del universo*. En medio de ese universo, nos encontramos en una Tierra —otra unidad colectiva más pequeña— que se halla en movimiento (Mainländer, 2014, pp. 116-117; *FdR* Física 29-30), como todo lo que existe, pues como ya se había establecido, el movimiento es propio de toda cosa en sí en cuanto que voluntad de vivir (Mainländer, 2014, p. 85; *FdR,* Física 2). La ciencia contemporánea a Mainländer ya tenía una explicación —todavía vigente— para la mecánica celeste: la ley de la gravedad de Newton, mediante la cual se entiende la forma elíptica de la órbita terrestre por las simultáneas fuerzas tangencial centrífuga y por la atracción del Sol. Mainländer rechaza parcialmente este planteamiento (Mainländer, 2014, p. 119; *FdR*, Física 31), y ofrece una teoría de alternativa sin demasiado fundamento, que no resulta realmente relevante ni destacable. Por el contrario, sí nos interesa el motivo que Mainländer alega para rechazar las tesis de Newton: aun cuando la teoría de la gravedad gozaba —como lo hace todavía en el presente— de la práctica total aceptación en la comunidad científica, la ciencia física contemporánea a Mainländer no sabía dar una explicación al porqué mismo de ese movimiento. El movimiento de los astros en el cielo parecía carecer completamente de causa, y la asunción generalizada, con independencia de la confesión de los científicos, era que la mecánica celeste se debía a un hipotético primer impulso que tal vez era fruto de una fuerza transcendente (Mainländer, 2014, p. 120; *FdR*, Física 31).

Mainländer ofrece de este modo una respuesta posible a esta incógnita del primer movimiento, no por omisión, sino por argumentación lógica: al igual que en la «Analítica»

había llegado a deducir la existencia pretérita de la unidad simple al trazar inversamente la ley de la causalidad hasta su extremo teórico, al deducir la naturaleza del primer movimiento que puso en marcha el universo como lo conocemos, a Mainländer solo se le ocurre una opción posible, esa misteriosa e incomprensible «disgregación de la unidad transcendente a la pluralidad inmanente» del mundo (Mainländer, 2014, p. 120; *FdR,* Física 31). La expiración de la unidad simple, pues, habría sido según Mainländer la causa de todos los otros movimientos en el universo y, por consiguiente, la *conexión dinámica del universo* y el movimiento particular de cada voluntad de vivir individual, serían solamente un eco de ese primer movimiento[20] (Mainländer, 2014, p. 125; *FdR,* Física 32). Ese es, según completa Mainländer, el *destino* del universo, que siguiendo la dinámica inicial tiende hacia la máxima dispersión y descomposición en la pluralidad (Mainländer, 2014, p. 138; *FdR,* Física 38). El movimiento, sin embargo, va perdiendo en intensidad paulatinamente, pues, a partir de su existencia, incluso los individuos más simples —los inorgánicos— estaban en perpetua lucha por la existencia; una lucha por la existencia que comporta inevitablemente un desgaste, dado que siempre hay un elemento que es debilitado y vencido (Mainländer, 2014, pp. 125-127; *FdR*, Física 32). Mainländer llama este principio el «*debilitamiento de la fuerza*[21] [*Schwächung der Kraft*]» (Mainländer, 2014, p. 127; *FdR*, Física 32) y en él se halla la clave para entender la redención a la que aspira su filosofía.

La «Metafísica de la entropía» y el deber de la humanidad

Llegados a este punto, el razonamiento de Mainländer ha determinado no solo la existencia pretérita de una unidad simple transcendental, sino también ha concluido que, en un momento dado y por una razón indeterminada, esta unidad se desintegró en la pluralidad de los individuos que caracteriza el mundo que conocemos y que, perpetuando el legado perenne de ese primer movimiento de disgregación, la naturaleza se sigue rigiendo por la ley de ruptura de la unidad en pluralidad, tanto en el ámbito orgánico como inorgánico (Mainländer, 2014, p. 131; *FdR,* Física 34). Con todo ello, en realidad, el

[20] A partir de esta idea de la reunión de toda la existencia en la unidad simple premundana, que estalla puntualmente deviniendo todo lo que ahora es el universo y que sigue expandiéndose, podemos apreciar una curiosa compatibilidad que guarda la cosmovisión mainländeriana con lo que la ciencia de nuestros tiempos llama la teoría del *Big Bang*. Tal vez, en ello podemos encontrar el verdadero elemento profético de la obra mainländeriana, pues cabe recalcar que Mainländer se anticipa varias décadas a las primeras menciones de un *átomo primigenio* o *huevo cósmico* —las precursoras a esta teoría— por el astrofísico y clérigo francés Georges Lemaître.

[21] Del mismo modo en que señalábamos la similitud del relato cosmogónico de Mainländer con las posteriores conjeturas de la cosmología científica, cabe señalar aquí el paralelismo que existe entre este principio del debilitamiento o del desgaste de todas las fuerzas con el principio de entropía y el escenario de la *muerte térmica* —o *heat death*— que describe la termodinámica.

Welträthsel ya quedaría en gran medida resuelto: pues la tensión entre la pluralidad de los individuos en la naturaleza y la apariencia de una unidad simple se explicaría por su distancia temporal y su lazo causal, siendo la *conexión dinámica del universo* el reflejo de la originaria unión de todas las cosas (Mainländer, 2014, pp. 134-135; *FdR,* Física 36). Sin embargo, queda todavía un gran enigma a resolver: ¿cuál fue en realidad la causa de esa disgregación de la unidad simple?

Durante buena parte de los primeros capítulos de su *Filosofía de la Redención,* Mainländer retrasa el acto de llamar esa unidad simple transcendente y premundana «Dios». Hacia el final de la «Física», sin embargo, decide ponerle ese nombre, con tal de aclarar plenamente la naturaleza de esa hipotética unidad transcendental que nuestro sujeto jamás podrá conocer:

> tenemos el pleno derecho de otorgar a este ser el nombre con el que siempre se ha designado aquello que jamás ha alcanzado ninguna fuerza representativa, ni el más audaz vuelo de la fantasía, ni ningún pensamiento, por profundo y abstracto que haya podido ser; ni tampoco ningún sentimiento, aun siendo profundo y piadoso; ni, en fin, ningún éxtasis, por mucho que haya logrado apartarse de las cosas terrenales: el nombre de Dios. (Mainländer, 2014, p. 137; *FdR,* Física 37)

Por lo tanto, quien se desintegró dando lugar al mundo de la pluralidad fue Dios, y entra aquí en juego el enunciado que inspiró a Nietzsche: «*Dios ha muerto, y su muerte fue la vida del mundo* [*Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt*]» (Mainländer, 2014, p. 137; Física 38). ¿Mas por qué murió Dios? La explicación que da Mainländer difiere claramente de la que dará —y hará famosa— Nietzsche: este refiere a una muerte simbólica de lo transcendental, constatando con la muerte de Dios —de la que somos culpables los hombres— la caducidad de los valores que habían dominado la civilización occidental durante milenios, de una determinada moral y cosmovisión (Pérez Cornejo, 2014, pp. 14-15). Mainländer, por el contrario, no describe un evento reciente ni causado por los humanos, sino que aborda la muerte de Dios como un evento cosmogónico, un hecho real que funda ontológicamente nuestro mundo. En efecto, Mainländer le da un curioso giro al *Deus sive natura* de Spinoza: el mundo es el cadáver de Dios, y el desgaste de todas las fuerzas no es en el fondo nada más que su proceso de putrefacción.

Siguiendo con su definición negativa de la unidad simple, Mainländer deduce que necesariamente Dios era completamente libre cuando ocurrió su desintegración, pues por fuerza debía ser completamente omnipotente, hallándose —por así decirlo— solo,

conteniendo toda la existencia (Mainländer, 2014, pp. 338; *FdR,* Metafísica 5). ¿Porqué se habría entonces desintegrado Dios? Solo puede entenderse si la desintegración sirviera algún fin, si el *destino del universo*, «que resulta de las acciones conjuntas de los individuos que se encuentran en conexión dinámica» cumple con algún tipo de teleología (Mainländer, 2014, p. 138; *FdR,* Física 38).

Considerando que ese Dios no era como ningún otro ser que conozcamos, y que lo que es ahora es distinto a él, Mainländer considera que estaba en un estado que denomina «*supra-ser* [*Uebersein*]» (Mainländer 2014, p. 334; *FdR,* Metafísica 2). El primer y único acto de ese *supra-ser* fue la ruptura de la unidad en la pluralidad, siendo ese acto lo único que existe, al menos, en su consecuencia: el mundo, el *ser* (Mainländer 2014, pp. 334-335; *FdR,* Metafísica 2). No hay manera de saber cómo o si la voluntad y las fuerzas existían antes de la ruptura, pues son la esencia de todo lo que es ahora y el principio único en la naturaleza, pero de la esencia de Dios no podemos saber nada sin incurrir en la infundada asunción (Mainländer, 2014, pp. 334-335; *FdR,* Metafísica 2-3). Por tanto, para poder de algún modo especular sobre el porqué de la ruptura, a Mainländer solo le queda hacer un ejercicio mental de concesión: pensar el acto *como si* fuese un acto motivado por una determinada voluntad, otorgándole provisionalmente a Dios una voluntad y un espíritu como los que encontramos en los individuos más elevados del mundo, los humanos (Mainländer, 2014, p. 336; *FdR,* Metafísica 4).

La concesión de una hipotética voluntad a Dios se debe a su absoluta solitud en el ámbito transcendente como unidad simple: si de algún lado surgió el movimiento, debió ser de su interior. «De aquí se sigue, con necesidad lógica,» escribe Mainländer, «que la libertad de Dios (el *liberum arbitrium indifferentiae*) solo pudo hacerse valer en una *única* elección, a saber: o *permanecer* como era, o *no ser* [*entweder zu bleiben, wie er war, oder nicht zu sein*] (Mainländer, 2014, p. 336; *FdR,* Metafísica 5). La alternativa lógica de «ser de otra forma» no debía ser tampoco posible, en tanto que la unidad simple ya lo era todo, no tenía margen de variación. Así, a parte del permanecer, solo había un solo acto posible: ingresar en la nada absoluta; y al parecer, así lo dispuso Dios (Mainländer, 2014, 336-337; *FdR*, Metafísica 5).

Vemos pues que la muerte de Dios en Mainländer no es una idea menos provocadora que la de Nietzsche: un suicida predicando que Dios se suicidó antes de la Creación. Pero en ese razonamiento todavía algo no cuadra: si Dios decidió no ser, y Dios era un *supra-ser* que englobaba la existencia total, ¿por qué ocasionó el ser, el mundo? Mainländer deduce que la existencia del mundo es prueba de que hubo un obstáculo que

impidió el éxito del suicidio divino: y siendo la esencia de Dios la existencia, así como su principal atributo la omnipotencia, este obstáculo no pudo ser otro que su propia esencia y omnipotencia. El paso directo del *supra-ser* al no-ser no fue posible, por lo que Dios se vio obligado a pasar previamente por el ser (Mainländer, 2014, pp. 337-338; *FdR,* Metafísica 5). La disgregación de la unidad en el mundo de la pluralidad, por lo tanto, no es tanto un acto como un medio. El principio del desgaste y del debilitamiento de todas las fuerzas que rige el desarrollo de la naturaleza cobra aquí sentido teleológico: todo lo que es está encarado hacia la eventual meta del no-ser, al debilitamiento de lo que de Dios permanece, a la descomposición del cadáver de Dios (Mainländer, 2014, p. 338; *FdR,* Metafísica 5). Es por esa característica por lo que el sistema filosófico de Mainländer también ha recibido, por parte de Franco Volpi, el ápodo de «metafísica de la entropía» (2005, p. 48).

Pero un nuevo dilema se le presenta a Mainländer: la tendencia al debilitamiento de todas las fuerzas —en cuanto que reflejo del deseo divino de dejar de ser en el universo— parece contradecirse con la voluntad individual que permea todo lo que existe en el mundo, principio que, recordemos, se nos había presentado como uno de los fundamentos más firmemente anclados de la propuesta mainländeriana. Aun así, Mainländer siente aquí la necesidad de corregir la doctrina de base schopenhaueriana y revela todas sus cartas: la *voluntad de vivir* lo es solo en apariencia, siendo en realidad «*pura voluntad de morir* [*Wille zum Tod*e]» (Mainländer, 2014, pp. 342-343; *FdR,* Metafísica 10). Este giro podría parecer contradictorio, pero tiene su debida justificación: igual que el suicidio de Dios se vio retrasado, también el mundo no puede desaparecer sin que se complete el debilitamiento de todas sus fuerzas individuales finitas que constituían la unidad colectiva del universo (Mainländer, 2014, p. 343; *FdR*, Metafísica, 10).

En el fondo, nos dice Mainländer, la revelación de que «la vida no es *querida,* sino que es solo *manifestación* de la *voluntad de morir*» (Mainländer, 2014, p. 343; *FdR*, Metafísica, 10) no nos debería sorprender en exceso, pues ya en la «Ética» había fijado que la humanidad tiende en última instancia hacia «*la completa aniquilación*» (Mainländer, 2014, pp. 236-237; *FdR*, Ética 26). Esto se debe a que todos hemos sido partícipes de la decisión divina de dejar de ser, dado que en la unidad simple se reunía fuera del tiempo todo lo que existe ahora en el mundo, incluidos —«*virtualiter*»— todos los individuos humanos (Mainländer, 2014, 364-365; *FdR,* Metafísica 25). De hecho, argumenta Mainländer, si los hombres abrimos los ojos a la verdad, tampoco tenemos motivo para desconfiar del acierto de la preferencia divina por dejar de ser frente al ser, pues la propia experiencia humana lo corrobora (Mainländer, 2014, p. 339; Metafísica 5): pareciera que el hombre es libre, pero

en realidad «la voluntad no es nunca libre, y todo lo que existe en el mundo, sucede con necesidad» (Mainländer, 2014, p. 201; *FdR*, Ética 9); la voluntad es esencialmente insaciable y la vida es en consecuencia esencialmente infeliz (Mainländer, 2014, pp. 195, 225; *FdR*, Ética 3, 23); e incluso si anuláramos prácticamente toda posibilidad de dolor y los hombres pudieran vivir en un «Estado ideal» sin necesidad alguna, sufrirían igualmente por el tedio (Mainländer, 2014, p. 229; *FdR* Ética 23). Proclama así, Mainländer: «La vida, en general, es 'una cosa lamentable': fue siempre algo miserable y lamentable, y siempre lo será; de manera que *no ser es mejor que ser*» (Mainländer, 2014, p. 229; *FdR* Ética 23).

Aun así, esa preferencia no es evidente ni universalmente reconocida. Aun si el *Wille zum Leben* es en realidad *Wille zum Tode,* este espejismo debe tener alguna motivación y, por lo tanto, la vida debe tener algún tipo de función: debe verse justificada como medio para la aniquilación. Y en efecto, en cuanto la lucha por la existencia contribuye a la meta del debilitamiento y del desgaste, la vida tiende siempre hacia la mayor complejidad y pluralidad, con tal de aumentar el desgaste y acelerar el proceso de aniquilación (Mainländer, 2014, p. 347; *FdR*, Metafísica 14). Asimismo, la voluntad impulsa al individuo al temor de la muerte y a la reproducción: pues la reproducción de los individuos retrasa la *muerte absoluta* y la convierte en *muerte relativa*. Esto se vincula a las teorizaciones mainländerianas en torno a la reproducción de los individuos orgánicos: los individuos particulares fallecen, en efecto, cuando el movimiento de su voluntad se detiene —de forma artificial o natural—, pero la reverberación de ese movimiento, el eco de su esencia pervive en la descendencia, algo que solo la virginidad puede remediar (Mainländer, 2014, pp. 344-345, 347; *FdR,* Metafísica 11-12, 14). Se entiende de este modo el ápodo de «apóstol de la virginidad», que Nietzsche le dio a Mainländer: pues la *muerte absoluta*, nos dice Mainländer, solo la puede reconquistar quien se abstiene de engendrar hijos. Sea como fuere, el amor por la vida, en resumen, es un engaño o error de la voluntad, que pierde de vista el fin y se aferra falsamente al medio (Mainländer, 2014, p. 346; *FdR,* Metafísica 13).

A otra escala completamente distinta, la civilización humana también es un producto de este proceso de postergación de la *muerte absoluta,* que toma una excursión hacia la expansión y el aumento de su complejidad para acelerar el desgaste y propiciar un fin rápido, siendo el destino incontenible y todopoderoso de la humanidad (Mainländer, 2014, p. 298; *FdR,* Política 31). El Estado es la forma general de la civilización, en la que impera la ley del sufrimiento, que debilita la voluntad y fortalece el espíritu de los individuos (Mainländer, 2014, p. 247; *FdR*, Política 1). Por lo demás, el desarrollo de la civilización está condicionado por una serie de leyes o dinámicas que siguen en el fondo ese mismo fin: el

curso natural de la civilización —en general— es la expansión, siguiendo también la tendencia a la lucha por la existencia, desgastando con el desarrollo a todo Estado o cultura. De allí que los imperios aparezcan, florezcan y finalmente sucumban a la corrupción, a la decadencia o a la invasión ajena: pues efectivamente se trata de un movimiento microcósmico que imita cíclicamente el total devenir del universo, denominado «orden *ético* universal» por Mainländer (Mainländer, 2014, p. 278; *FdR,* Política 20).

Igual que analizando el desarrollo histórico de las religiones Mainländer había establecido unos determinados hitos, también la civilización evolucionaría siguiendo un patrón de crecimiento exponencial que eventualmente alcanzaría determinados eventos. Analizando el momento presente, Mainländer concluye que se trata de una nueva época muy cercana al advenimiento del «Estado Ideal» —un paso indispensable para la aniquilación de nuestra civilización—, en el que se solucionará finalmente la «cuestión social», eliminando toda desigualdad y dejando saciadas todas las necesidades primarias de los hombres a escala mundial (Mainländer, 2014, p. 325; *FdR,* Política 47), aun si a expensas de la difusión del tedio entre la población. Esta, una vez todas las voluntades se hayan hartado, alcanzará tarde o temprano su plena madurez intelectual, comprendiendo la verdadera naturaleza miserable de la vida que la voluntad de vivir había eclipsado, así como el fin último del universo y el deber que en su acontecimiento recae en la humanidad. De este modo, la humanidad entera llegará, según el pronóstico de Mainländer, a la conclusión irremediable de que cabe hacer «un gran sacrificio» (Mainländer, 2014, p. 325; *FdR,* Política 48): eliminar toda la vida orgánica de la Tierra para cumplir con la voluntad de morir. Pero tal momento no coincidirá, dice Mainländer, necesariamente con el fin del mundo[22]: simplemente la humanidad —un componente más del mundo— habrá cumplido con su deber a la gran meta del universo, y con ello habrá hecho su pertinente aportación como colectivo particular al debilitamiento de todas las fuerzas (Mainländer, 2014, p. 354, *FdR,* Metafísica 19).

Recuperamos aquí —para ya ir terminando en nuestro paseo por la doctrina mainländeriana— el motivo del servicio del particular para una causa mayor colectiva; pero, en este caso, se trata de la vida como el servicio metafísico que hacemos todos los individuos al universo, con tal de acelerar su descomposición. En todo este proceso de descomposición del cadáver de Dios, la condición del humano es privilegiada, pues dotado

[22] Aunque linda con lo anecdótico, resulta curioso que con este fugaz comentario casi al final de su obra, Mainländer deje la puerta abierta a la existencia de civilizaciones comparables a la nuestra en otras estrellas, es decir, a la existencia de especies alienígenas que fuera de nuestro conocimiento estén participando en los mismos procesos cósmicos que nosotros (Mainländer, 2014, p. 354, *FdR,* Metafísica 19).

de voluntad y espíritu, así como de conciencia como ningún otro ser que conozcamos, es capaz de alcanzar con la razón esa «verdad» —que la existencia es sufrimiento necesario, pues es la antesala de la aniquilación del universo— y, en función de ello, adaptar su conducta (Mainländer, 2014, pp. 198, 242; *FdR*, Ética 4, 30). Dicho de otro modo, el humano es el único ser capaz de desertar del servicio al universo anticipadamente, de entender que el no-ser es preferible al ser, y de empatizar con la decisión que tomó Dios. Tarde o temprano, toda la humanidad será conocedora de esta verdad, pero por ahora se halla escondida tras la voluntad de vivir, y por ello solo unos pocos selectos la conocen.

Mainländer llama a estos sujetos iluminados con anticipación *sabios, y* los define como uno de los tres «*caracteres sublimes*» que los hombres pueden presentar. Por definición, el carácter sublime ha superado el temor a la muerte —independientemente de si ama o no la vida— hasta el punto de despreciarla. En esta categoría, encontraríamos en primer lugar al *héroe* [der Held], que afrenta con valentía la muerte, sin reparo al riesgo que corre su vida. En segundo lugar, estaría el *sabio* [der Weise], que es aquel que toma conciencia del verdadero carácter miserable de la vida, y opta por acelerar la disolución de su fuerza al practicar la virginidad y, opcionalmente, el suicidio, accediendo así «prematuramente» a la nada y a *la muerte absoluta* sin tener que pervivir en la esencia de las generaciones futuras de la humanidad. Y en tercera posición se halla la combinación de las anteriores, el *héroe-sabio* [der weise Held], que aun pudiendo ya morir de forma absoluta, retrasa su suicidio para difundir primero la verdad entre los demás hombres (Mainländer, 2014, pp. 156-157; *FdR,* Estética 13).

Este último es una figura profética que se asemeja al filósofo que regresa a la caverna platónica, o al *Bodhisattva* en la doctrina budista Mahāyāna, y con la que —como resulta fácil entender— Mainländer se debió sentir identificado. Resulta demasiado tentador romantizar el suicidio de Mainländer, efectuado justo el día tras la publicación de su gran obra. Sin embargo, su muerte voluntaria también puede ser interpretada como un último acto de máxima coherencia con su filosofía (Beiser, 2016, p. 201, 223): partiendo del *Leitmotiv* de la aportación del particular al esfuerzo colectivo, en el contexto de la publicación de su *Filosofía de la Redención*, su vida ya había cumplido precisamente con ese propósito. Mainländer estaba convencido ya en 1874 que había alcanzado como un *sabio* una verdad filosófica que daría respuesta a las inquietudes humanas más profundas y, dispuesto a dar un paso más allá, fijó este conocimiento por escrito en la *Filosofía de la Redención* para que ofreciese un consuelo al sufrimiento de los hombres. Completada esa tarea, habiendo distribuido esa verdad que consideraba cierta e inequívoca, en coherencia

con su doctrina, su vida era ya solo un lastre para el universo, sufrimiento lento e innecesario, y por ello le dio fin, como habría hecho eventualmente su *héroe-sabio.*

Apuntes finales

Con todo, han quedado esbozados los principales elementos necesarios para comprender el pensamiento de Philipp Mainländer. Este breve sumario, sin embargo, no hace realmente justicia al grado de complejidad y profundidad del razonamiento mainländeriano. Son muchos los temas que abarca en su ambicioso afán científico la *Filosofía de la Redención,* y aquí solo se ha ofrecido un esbozo de sus ejes transversales, cartografiando sus ideas más destacadas en el texto para el lector novicio. Y aunque la descripción de una determinada concepción del universo es lo que se halla en el centro de la *Philosophie der Erlösung*, esta también aborda gran número de otras cuestiones —como un detallado estudio de las conductas y los caracteres humanos, o un relato sobre la historia de la civilización a escala global, por mencionar algunas— en los capítulos que aquí hemos desatendido en gran medida —la «Estética», la «Ética» y la «Política»—, así como en el segundo volumen, que todavía espera su publicación integra en español.

Aun cuando la acogida histórica de la *Filosofía de la Redención* ha sido breve y limitada, Mainländer logra elaborar una filosofía singular e influyente, sin temer tampoco el reconocimiento de sus fuentes de inspiración. Si bien Mainländer se presenta en todo momento como un autor profético, poseedor de la verdad más profunda e iluminada, le falta la vanidad y la agresividad intelectual de un Nietzsche, y tal vez en ello tiene sus raíces el olvido del que ha sido objeto.

Mas, dejando a un lado el valor filosófico de la obra mainländeriana, la *Filosofía de la Redención* tiene también una innegable dimensión poética y narrativa, que no es menos destacable. A pesar de su carácter y de su estilo sistemático, así como de sus claras intenciones cientificistas, el relato cosmogónico que presenta Mainländer no deja de ser pura *mitopoiesis*. Sin embargo, este lado inventivo no aparta la cosmovisión mainländeriana de la ciencia, al contrario: como señalábamos arriba, décadas antes de que la astronomía y la cosmología física empiecen a manejar conceptos como el *átomo primigenio* o el *huevo cósmico* Mainländer ya nos habla de esta unidad simple que reúne todo lo que es, y nos describe su desintegración en una pluralidad en expansión en términos muy similares a lo que hoy especula la teoría del así llamado *Big Bang*, del mismo modo en que también el debilitamiento de todas las fuerzas que acabará en la aniquilación total del universo, como lo imagina Mainländer, tiene su paralelo en el principio de entropía que propone la

termodinámica, y en la idea de la muerte térmica del universo. Las fantasías cosmológicas mainländerianas, por lo tanto, no son siquiera tan descabelladas desde el punto de vista de las hipótesis de la ciencia todavía vigentes en nuestros días, una idea que, como dice Winfried Müller-Seyfarth (2019, p. 14) «llega a resultar seductora, incluso, desde el punto de vista estético».

En definitiva, la *Filosofía de la Redención* ha envejecido con dignidad en muchos aspectos, e incluso denota gran modernidad en algunos de sus planteamientos. Es una obra de un profundo pesimismo, escrita por un joven sumido en la melancolía durante gran parte de su vida y, sin embargo, es un texto escaso en amargura y negatividad. Manuel Pérez Cornejo llama Mainländer «el nihilista *par excellence*» (2014, p. 15), pero no se trata de un nihilismo destructivo, sino consolador y conciliador: así como Mainländer logra armonizar el ateísmo con su fe en ese «Cristianismo puro», su reivindicación por el individuo con el poder del universo, o la existencia tanto de la pluralidad presente como de la unidad simple pasada, de ese mismo modo, Mainländer también consigue dar un sentido último a nuestra existencia y sufrimiento, a pesar de afirmar que el destino inevitable de nuestras vidas y del mundo es la completa aniquilación, la desintegración en la nada; pues al menos siendo así el sufrimiento no habrá sido en vano, sino habrá tenido una justificación cósmica y habrá sido una digna contribución a la causa y fin del mundo. A esta certeza se agarra Mainländer. «El sabio, en cambio, le mira fijamente a los ojos, con alegría, a la *nada absoluta*» (Mainländer 2014: 367; *FdR*, Metafísica 27), escribe al final de su obra, una conclusión que lejos de causar un vértigo existencial, puede incluso resultar gratificante. Pues el *sabio*, el que conoce la verdadera naturaleza del universo y de la vida, ya no tiene motivos para temer la muerte, por lo que Mainländer nos invita a seguir su ejemplo, con tal de encarar con mayor serenidad tanto nuestra existencia como nuestra eventual aniquilación, la clave para la liberación de la humanidad.

Bibliografía

MAINLÄNDER, P. (2014) *Filosofía de la Redención*. Madrid: Xorki.

BEISER, F. C. (2016) *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press.

BORGES, J. L. (1998) «El Biathanatos», *Otras inquisiciones*. Madrid: Alianza, pp. 141-147.

BURGOS, O. F. (Coord.) (2019) *Philipp Mainländer: Actualidad de su pensamiento*. Chilipancigo: Universidad Autónoma de Guerrero.

GÓNZALEZ SERRANO, C. J. (2014) «Nota final. La enfermedad ontológica». En: MAINLÄNDER, Philipp (2014) *Filosofía de la Redención*. Madrid: Xorki, pp. 423-426.

HORSTMANN, U. (1989) «Vorwort: Der Verwesende Gott. Mainländers Metaphysik der Entropie». En: MAINLÄNDER, Philipp. *Philosophie der Erlösung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, pp. 9-32

MÜLLER-SEYFARTH, W. H. (2019) «Prólogo. Philipp Mainländer: un soteriólogo clarividente». En: BURGOS, O. F. (Coord.) *Philipp Mainländer: Actualidad de su pensamiento*. Chilipancigo: Universidad Autónoma de Guerrero, pp. 11-14.

PÉREZ CORNEJO, M. (2014) «Introducción». En: MAINLÄNDER, Philipp. *Filosofía de la Redención*. Madrid: Xorki, pp. 9-33.

SOMMERLAD, F. (1898): «Aus dem Leben Philipp Mainländers. Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 112, pp. 74-101.

Traducción al castellano de Manuel Pérez Cornejo en la página web de la Sección Española de la Sociedad Internacional Philipp Mainländer [última consulta diciembre de 2021]: https://www.mainlanderespana.com/vida-de-philipp-mainlaender

VOLPI, F. (2005) *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos.

Traducciones

¿Es el pesimismo desconsolador?[1]

1869

Eduard von Hartmann

Traducción de Manuel Pérez Cornejo, *Viator*

Desde hace decenios, el fastidio universal [*Weltschmerz*] ha caído en descrédito en Alemania; se lo ha tomado a broma; se ha ironizado sobre él, y ha sido objeto de mofa; se le ha anatematizado, porque se dice que carece por completo de sentido práctico y actúa como un venenoso narcótico paralizante…; pero no se le ha rebatido. Ciertamente, apenas hay nada más despreciable y repulsivo que el fastidio universal surgido de ese impotente hastío, que desprecia las uvas, diciendo que están ácidas simplemente porque *él* no puede ya disfrutar de ellas, es decir, porque él, debido a la falta de moderación, ha estropeado su estómago para asimilarlas; y, desde luego, da una sensación penosa el fastidio universal, característico de esas blandas almas de molusco, a las que les faltan los huesos y músculos para resistir, y cuyo ultrasensible sistema nervioso se derrumba enfermizo ante el más leve contacto, solazándose, no obstante, con verdadero placer en la profundidad de su preciado dolor. Este fastidio universal nervioso, propio de las almas bellas, con sus dulces lágrimas, es casi tan repelente como el fastidio que produce el hastío. Si este último emana de la impotencia adquirida, el primero surge de la que es innata; la mezcla de ambos es el caso más habitual. Pero si son, sobre todo, individuos anormales psíquica y físicamente los que han caído presas del fastidio universal, constituyendo aun

[1] En: HARTMANN, E. V., *Gesammelte Studien und Aufsätze gemein verständlichen Inhalte*, Carl Duncker's Verlag, Berlín, 1876, pp. 147-165.

hoy el contingente más numeroso de los mismos, ¿se sigue de esto que no existe aquel fastidio que el hombre activo y práctico no suele advertir, llevado por el impulso de su tender y crear instintivo? ¿O más bien no lo advierte tan solo porque el impulso instintivo y el trabajo no le permiten reflexionar suficientemente sobre sí mismo, de manera que solo le da la señal de ese malestar la propia observación suscitada por la enfermedad? Lo rechazable no es el *contenido* que se tiene por verdadero, sino las causas internas que determinan a aquellos individuos a tener por verdadero dicho contenido. Ya una determinada constitución del carácter (*discolia*) puede llevar a un ser humano, incluso gozando de perfecta salud, a extraer la peor faceta de todo lo que se encuentra, y hacerle más fácilmente accesible a temores y preocupaciones, que a la esperanza y plena confianza; de manera que en tales individuos solo se trata de extraer de una vez el monto total del conjunto de impresiones de sus experiencias, y elevarlo a la abstracción filosófica[2]. Ahora bien, si el pensador dotado de una disposición medianamente reflexiva encuentra confirmado aquel contenido mediante una serena y desinteresada sección filosófico-anatómica de la vida, ¿puede entonces caer en descrédito la cosa misma por aquellas causas internas que la hicieron caer en descrédito, y que incluso se trasladaron con cierta razón a este contenido, o, por el contrario, puede ser utilizado ese contenido para hacer sospechosos los motivos desde los cuales el pensador extrajo su convicción? Al ir haciéndose objeto de la ciencia el contenido de aquel fastidio universal, que se presentó primeramente en vestiduras poéticas, también la pregunta por su verdad ha devenido puramente científica, y solo a través de motivos científicos y objetivos pueden ser refutadas las pruebas de la misma. *Pero, hasta ahora, esto no ha sucedido nunca, en ninguna parte.* En tanto la ciencia y la reflexión no se habían apoderado aún del objeto, optimismo y pesimismo fueron uno junto al otro, como cosmovisiones instintivas carentes de fundamentación. El optimismo, como una fe en la meta del impulso natural, en la vida, que se sigue del impulso vital, representó la concepción del ser humano sano y normal; el pesimismo, por el contrario, antes de la entrada en juego de la reflexión científica, solo podía tener

[2] Al hacerlo, podría creerse, fácilmente, que su *discolia* es la consecuencia de su cosmovisión pesimista, cuando es más bien ella, justamente, el motivo que coopera. En caracteres que no se inclinan por naturaleza a la *discolia*, el pesimismo no actuará en absoluto, en y por sí mismo, para enajenarles el disfrute real de la vida, sino que solo les prevendrá de disfrute ilusorio, que aportan más displacer que placer. El valor de una música, el poder de la ciencia y del disfrute de las ostras y el champán, para el pesimista, son los mismos que para el optimista; pero este último los acepta como algo obvio, sin prestar atención al disfrute, mientras que para el pesimista cada placer se destaca con mayor claridad, a través del contraste con el fondo oscuro de su visión general del mundo.

lugar mediante una ruptura con la propia voluntad de vivir, la cual, desde el punto de vista, por así decirlo, de una fisiología metafísica, solamente podía ser designado como enfermedad, aunque en la India y en la Edad Media cristiana, asumió grandes dimensiones (igual que, en la época más reciente, parece encontrar un suelo virgen en el ámbito eslavo). Al hacer acto de presencia la ciencia, se intentó fundamentar primero la concepción ingenua del individuo sano mediante la reflexión. Leibniz explicó el mal como algo negativo, en realidad privativo, es decir, lo explicó como ilusorio; igualmente Schopenhauer, como representante de la dirección contrapuesta, explicó el placer como algo negativo, privativo, es decir, explicó que resulta ilusorio considerarlo algo positivo. A uno se le puede llamar el optimismo absoluto, y al otro el pesimismo absoluto; pero ambos sobrepasan su meta. La amplia formación de la reflexión permitió reconocer pronto en el optimismo leibniziano que el mal también posee, de hecho, realidad positiva, y solo puede hablarse de un *predominio*, no de una exclusiva existencia de la felicidad (más grande o más pequeña). La escuela schopenhaueriana, por su parte, debe dar un paso parecido, y admitir que el placer puede ser tan positivo como el dolor, y que, por consiguiente, solo se trata de un *predominio*, no de la existencia exclusiva del dolor (más grande o más pequeño). El optimismo relativo, enseña el predomino necesario del placer; el pesimismo relativo, el predominio necesario del dolor. Si no se siguiera con necesidad el predominio de uno o del otro de la naturaleza de las condiciones dadas en el mundo, sino que se tratase meramente de un hecho casual, que al momento siguiente podría transformarse en su contrario, no cabría plantear en general ninguna doctrina sistemática sobre el objeto.

El optimismo lucha con motivos que solo son válidos, si los impulsos y esperanzas humanas no descansan sobre la ilusión; por el contrario, el pesimismo absoluto de Schopenhauer trata las ilusiones como si no fuesen nada, aunque ellas le ofrezcan sensaciones reales a la conciencia embaucada. Pero puesto que todo avance del mundo está ligado al crecimiento de la conciencia y la destrucción de las ilusiones, y en la práctica el pesimismo gana también cada vez más terreno, mientras que el optimismo lo pierde, entonces los argumentos de Schopenhauer son en sí mismo fundados y correctos, y también resultan, en apariencia, simplemente aplicables, mientras que los argumentos del optimismo solo son correctos relativamente para el punto de vista de la ilusión, con lo que de hecho van fallando cada vez más, y se muestran insostenibles, al menos teóricamente, ante la ciencia, que cala en la ilusión. Así pues, también desde el lado científico, a pesar de todas las reprensiones, nada sólido

se ha formulado contra los argumentos pesimistas de Schopenhauer, sino, todo lo más, hueras declamaciones. Tan solo un aspecto pareció ofrecer un punto de ataque, a saber, el quietismo que extrajo Schopenhauer como consecuencia de su pesimismo. Se le reprochó, y con razón, que tal quietismo es destructivo para la vida del Estado y social, y para el progreso histórico entero de la humanidad (que a él le resultó completamente desconocido), y esto hizo a todos aquellos hombres que dependen de la vida práctica activa retroceder ante el pesimismo —cuya inseparabilidad del quietismo se dejó estar, con buen motivo, como algo evidente—; pero todo ello no llegó a refutar su verdad teorética.

Pero ¿es verdad que el quietismo es la consecuencia inevitable del pesimismo, o lo es solo bajo ciertos presupuestos falsos, comunes a Schopenhauer y al budismo' ¿No conduce, más bien, el verdadero pesimismo a una afirmación más enérgica de la vida práctica que cualquier otro punto de vista teorético? En Schopenhauer, la imposibilidad de un desarrollo real de un progreso histórico se sigue de la idealidad del tiempo; no hay ningún proceso que pudiese conducir el mundo a una meta, sino que este gira siempre sobre el mismo sitio, e incluso el proceso de este giro es una mera apariencia subjetiva.

¿Para qué se va, entonces, a trabajar, si no se puede ir más allá? Así pues, el quietismo de Schopenhauer encuentra su fundamentación auténtica y verdadera en el *idealismo trascendental* de Schopenhauer, y no en su pesimismo. Además, en ese idealismo, el individuo, con su esperanza de redención, está remitido puramente a sí mismo, y se convierte en espectador de su propio salto por encima del círculo de fuego; no conoce una solidaridad del impulso de redención, ni del trabajo de redención para toda la humanidad. ¿Para qué, entonces, colaborar en el proceso total, si este es meramente accesorio, y solo importa salvar mi persona dejando de lado el torbellino que domina todo? Es, por tanto, en el *aislamiento* egoísta, que caracteriza su impulso de redención y que contradice incluso su propio monismo, donde reside el segundo motivo de su quietismo, no en su pesimismo. Finalmente, para él, el pensamiento es un producto cerebral, y más allá de la conciencia cerebral no hay pensamiento ni representación alguna. Ahora bien, si nosotros pasamos realmente por alto aquellos dos motivos para el quietismo, y quisiéramos seguir contribuyendo al trabajo común de la vida, ¿cómo podríamos esperar producir con nuestro cerebro la sabiduría que nos muestra lo correcto, cómo podríamos esperar, incluso si hubiésemos encontrado el camino adecuado, impulsar a las masas embotadas a seguirnos utilizando la razón

consciente y a rechazar los caminos equivocados, si no descendiese en su pecho una Providencia más sabia, bajo la forma de un instinto y de un oscuro presentimiento, para conducirlas a la última meta? El tercer motivo del quietismo de Schopenhauer es, por tanto, su *materialismo*, su *negación de una Providencia*, y no su pesimismo. Pero si se acepta aquello que le falta a Schopenhauer, a saber, *una Providencia omnisciente, que conduce todo el proceso del desarrollo del mundo a la meta de una redención total* [*Gesamterlösung*], entonces el quietismo desaparece.

El pesimismo, como tal, solo puede ofrecer un motivo para el quietismo a aquellas almas de molusco, antes citadas, que debido a una completa flojera e incapacidad para reunir cualquier energía, reposan complacidas las manos en su seno y se entregan al dolor, como si lo hubiese dispuesto claramente una mano sabia, que las ha señalado para liberarse gradualmente del mismo. Pero para aquel que aún tiene ánimo y hombría para mirar de frente el dolor, tanto presente como futuro, reconociéndolo como provisionalmente inevitable, sin que se derrumbe su espíritu, no puede haber ningún motivo mejor para fomentar la actividad más esforzada que contemplar la posibilidad de llegar, mediante tal actividad, a una meta donde finalmente el dolor quede superado, mientras que mantenerse inactivo asegura un dolor que jamás tendrá fin. La representación de un placer futuro es un motivo más débil que la representación de un dolor futuro; pero motiva mucho más fuertemente que ambos el dolor inmediatamente presente. Incluso el hombre más insensible o el animal más tosco, al que no hace latir ninguna promesa de recompensa o de disfrute, se ve enérgicamente agitado y obligado a salir de su plúmbea inercia por la solicitud del dolor. Mas, incluso aquí, coopera incitando a la acción, junto al dolor próximo y sensible, la perspectiva de un futuro doloroso carente de fin. En todo caso, la perspectiva de verse libre del dolor no es en absoluto inmediata, sino que se encuentra situada en un lejano futuro; pero, por una parte, el lapso de tiempo finito hasta la redención es infinitamente pequeño si se lo compara con la perspectiva de una infinita duración del dolor, y, por otra parte, no estamos hablando aquí de la motivación de los animales, sino de hombres dotados de razón y de la capacidad intelectual de anticipar el futuro. Tampoco es el motivo propio del actuar la posibilidad futura de la redención, sino sola la condición, bajo la cual puede servir de motivo racionalmente activo el único estímulo propiamente dicho: el dolor inmediatamente presente, y representado en el futuro como carente de fin. Con esto se presupone, naturalmente, cumplida una condición, a saber: la conciencia de la solidaridad del placer y el dolor de todos los individuos. Pero esta

solidaridad se anuncia ya, con voz perceptible, como el principio social de la época que irrumpe, igual que la libre conciencia atomizada en la lucha por la existencia era y es el principio de la burguesía.

El monismo, una vez admitido, hace teoréticamente insostenible el egoísmo, y pone en su lugar la negación de sí mismo [*Selbstverleugnung*], y la entrega positiva del individuo al todo; pues, según los principios monistas, es uno y el mismo ser el que vive y siente en mí y en ti, así que tu ser se ve tan alterado por mi dolor como por el tuyo, solo que da la casualidad que tú, como sujeto consciente, no eres consciente del primero. (Lo que yo he dicho sobre esto, cuando traté del segundo estadio de la ilusión no vale, por consiguiente, como apuntaba cierto crítico, solo para este, sino absolutamente). La solidaridad es la expresión objetiva para la esencia de la eticidad, la cual, subjetivamente (según su lado negativo y positivo), puede designarse como negación de sí mismo (también en el Evangelio) y amor. Pero la fuente de toda comisión de injusticia es el egoísmo [*Selbstsucht*], y el problema de la ética es hacerle inofensivo. Mas ¿de qué forma puede mostrársele más a las claras al egoísmo su estupidez, y cómo puede rendírsele más fácilmente, que por medio del pesimismo, es decir, demostrando que es vana cualquier tendencia hacia la felicidad individual (terrenal y trascendente)? Si la estupidez del egoísmo queda condenada de forma motivada y enfática gracias al pesimismo, quedando quebrantado con ello, entonces ya nada se opone a que el ser humano dé un giro hacia el único camino conocido que hace posible la redención de la miseria de la existencia: la abnegada entrega al todo; el dolor estimulante, y el conocimiento de la necesidad de que la persona entera se ponga a trabajar a favor de la totalidad del proceso, tienen ahora plena vía libre para actuar sobre el ser humano. De aquí se sigue que el *pesimismo* es, igualmente, la *base más profunda y efectiva de la eticidad* [*die tiefste und wirksamste Basis de Sittlichkeit*], en la medida en que él quebranta el egoísmo de una manera más fuerte que cualquier otro conocimiento, al tiempo que abre vía libre a la entrega solidaria al todo. Este mismo conocimiento presupone ciertamente aún otras dos condiciones, a saber: el optimismo correctamente entendido y el monismo. Pues si el monismo es falso, entonces permanece, ciertamente, la superación del egoísmo, pero no se sigue de él la necesidad del amor activo, ni tampoco la necesidad de participar con nuestro trabajo en el proceso del mundo, si no existe ninguna Providencia que, con velada omnisciencia, conduzca el proceso de la mejor forma posible, disponiendo el «cómo» y el «qué» del mundo, habiendo elegido desde el comienzo la mejor forma de redimir al mundo

mediante el proceso del tormento que supone el querer irracional. Por eso, siempre he destacado *este* optimismo como un complemento necesario del pesimismo, pues no entra en contradicción con él. Por sí solo, el pesimismo de Schopenhauer es tan falso y unilateral como el optimismo de Leibniz y Hegel; la verdad no se encuentra en el imposible punto medio que flota entre ambos, sino en su unidad: «Este mundo es el mejor de todos los mundos posibles, pero es peor que ningún otro».

Es completamente lógico que aquellos que consideran la meta más elevada de la filosofía práctica y de la ética, no la negación de sí mismo y la entrega positiva, sino la autoconservación y la autoafirmación del individuo, es decir el egoísmo razonable, no quieran tampoco renunciar a la esperanza de una providencia individual infinita, para impulsar por medio de esta la autoafirmación de su egoísmo hasta el infinito. Pero, ¿quién grita más alto, e incansablemente, por la conservación de su preciosa individualidad? No el hombre de Estado, cuyos actos leemos en los libros de historia, sino esos filisteos, tan parecidos entre sí como un huevo a otro, y en cuya losa sepulcral se lee: «Nació, tomó mujer y se murió». Échese tan solo un vistazo alrededor: la mayoría de los seres humanos que realmente han aportado, producido y creado algo, tienen ante sí aquello que les permite tender satisfechos la vista hacia el curso de su vida pasada, y tras el trabajo anhelan el reposo, el sueño eterno, en el cual ellos entregan la prenda del alma en el seno de la naturaleza; pero precisamente aquellos individuos de tres al cuarto, que nunca han tenido ocasión ni capacidad para hacer algo ordenadamente que les dé derecho a estar cansados, y que están tan aherrojados en la lamentable sentina de su cotidianeidad filistea que no han alcanzado a percatarse ni una sola vez de esta miseria, son precisamente los que se quejan de este bien merecido cansancio individual, considerándolo una traición a lo más sagrado, y no tienen el más mínimo presentimiento del espantoso horror que supone la inmortalidad individual. ¡Bastarían unos pocos siglos de vida, cargando de continuo con una conciencia capaz, para sucumbir bajo su peso insoportable! Lo que maravilla en la economía de la naturaleza es que, igual que ella fortalece y refuerza la continuidad de la conciencia individual con las interrupciones parciales del sueño, también preserva y mantiene continuamente alegre *la conciencia histórica de la humanidad*, y la preserva de la relajación, mediante las interrupciones parciales de la muerte y la restitución de los individuos muertos a través de los nuevos nacimientos. Pues la vida solo puede mantenerse, en general, gracias al artificio por el cual a la niñez y la juventud todo le resulta interesante por novedoso, de manera que la *niñez* y la *juventud* disfrutan de

una especie de *inmortalidad* provisional. El progreso y el perfeccionamiento han de tener lugar, y es de ellos de lo que se trata; pero ambos solo son posibles en el mundo, considerado como un todo, a través de una continua interrupción de la identidad de las personas; de manera que la duración de uno y el mismo individuo no puede ser más que muy limitada.

Ahora bien, ¿de dónde surge esta ardiente dependencia del hombre instintivo hacia la aceptación de la inmortalidad individual? ¿Por qué le parece tan doloroso que se la arrebaten? El motivo no radica más que en el nudo egoísmo, que oculta bien su desvergüenza detrás de la capa de la religiosidad trascendente. Porque el filisteo no puede aceptar que su amado y precioso yo, ese fantasma especulativo de su conciencia, que es lo único que más estima en el mundo, y por lo que tiene un interés *verdadero* e *inmediato*, sea víctima de la aniquilación; en suma, como él, con su ilimitado entendimiento, no es capaz de ir más allá y mirar por encima del temor a la muerte, espera alcanzar a través de la inmortalidad su perfeccionamiento hasta lo infinito, aunque no por mor de este mismo, sino solamente porque *su yo* ha de ser su portador. Cuanto más grande es el temor a la muerte en un individuo, tanto más próximo se halla a la esperanza de la inmortalidad, y tanto más acuciante se alza esta en él (una vez que se ha apoderado de su ánimo); en cambio, cuanto más indiferentemente mira el ser humano a los ojos de la muerte, tanto más indiferente le es el Más Allá. Al héroe en su fuerza juvenil, la inmortalidad le es muy indiferente, pero para las ancianas es el aire que respiran y les da la vida; para el filósofo, que ha conocido la no-individualidad de su ser y el carácter fenoménico de su yo consciente, no se trata más que de una cuestión falsamente planteada.

Pero el filisteo no se cree que su esperanza sea una ilusión egoísta, y busca justificar el deseo de su impulso vital infinito ante la razón consciente mediante motivos que, ciertamente, apenas pueden elevar una pretensión que vaya más allá que la de ser deseos subjetivos. Tales motivos son, principalmente, el postulado de una *justicia* compensatoria y la esperanza del *amor*; que desea reencontrarse con el ser amado también en el Más Allá. Pero consideremos ambos postulados algo más de cerca, *no* para ventilar la pregunta por la inmortalidad —la cual solamente puede recogerse como fruto maduro del árbol de un sistema—, sino solamente para examinar la afirmación de que la inmortalidad es un postulado necesario del ánimo, *sin* el cual la vida sería *desconsoladora*. Solo si se logra demostrar la cuestión de la inmortalidad como algo que hasta ahora se ha puesto en conexión de forma *errónea* con estos postulados del

ánimo, habremos ganado también para este problema la imparcialidad de la investigación teorética, que es la condición previa del éxito en todos los ámbitos de la ciencia.

El sentimiento de equidad, el sentido de la justicia, la fe en un orden moral del mundo, se sienten heridos por el pensamiento de que el pecado y la maldad pueden escapar sin castigo y que el virtuoso, que tanto sufre y a tanto tiene que renunciar en la tierra por la virtud, nunca haya de verse compensado por ello; ellos exigen que ese desigual reparto de los dones de la felicidad, que no puede negarse, reciba una compensación y recompensa en un Más Allá, donde la felicidad no haya de ser repartida de forma arbitraria y caprichosa, como aquí, sino atendiendo a la *dignidad*. Aquí, lo primero que tenemos que hacer es disolver la confusión de dos puntos de vista, el *moral* y el *eudemonológico*. El primero exige *desquite* de *culpa* y *mérito*; el último una *compensación del sufrimiento y la felicidad*; ambos coinciden, no obstante, en que sus exigencias surgen del *sentido de la justicia.*

Por lo que concierne al punto de vista moral, hay que aclarar, en primer lugar, que una virtud que no encuentra en sí misma su propia recompensa no es virtud en absoluto, y por tanto no *necesita* ya ninguna recompensa exterior; y, si no encuentra dicha recompensa en sí misma, tampoco la *merece*. (La perspectiva de recompensa y castigo solo puede producir una justicia legal externa, pero no una virtud verdadera, e incluso la perjudica, emponzoñando su altruismo). Análogamente, no se puede sostener de forma universalmente válida que la culpa encuentre en sí misma su castigo, aun cuando esto también sea verdad, directa o indirectamente, en una amplia mayoría de casos; pues hay, no obstante, casos en los que los más grandes pecadores llevan una vida muy cómoda, tanto en el plano externo como interno. Si la recompensa en el Más Allá es, en todo caso, superflua y no viene exigida por la justicia, entonces parecería permitido un castigo en el Más Allá, solo en los casos y la medida en los que el castigo inmanente de la conciencia de la culpa no era proporcional al grado de la culpa, pues la proporcionalidad de culpa y castigo es la inamovible exigencia fundamental de la justicia. Pero, incluso entonces, este resto que queda de una jurisdicción situada en el Más Allá, solo tiene un sentido si se considera la vida del Más Allá como una prosecución, sin apenas modificaciones, de esta del más acá; pues el castigo solo puede manifestar un efecto preventivo o mejorador en relación con la manera de actuar futura del ser humano en el Más Allá, en el caso de que sus posibles faltas y pecados en el Más Allá coincidan con los sancionados en el más acá. Pero si la

vida en el Más Allá (mediante la supresión de la sensibilidad, etc.) muestra unas relaciones y condiciones completamente diferentes; si de verdad comienza como una vida completamente *nueva*, y bajo presupuestos completamente nuevos, entonces la utilización de una represalia castigadora abstracta parecería completamente carente de fin, y cualquier ofendido en el más acá debería ser considerado como alguien inhumano y carente de corazón, al querer, aun bajo tales circunstancias, el castigo de su ofensor, pues lo que se espera del Juez divino es poco más que una ejecución del principio judío de «medida por medida». Pero si se destaca que es *falsa* toda concepción del derecho, justicia y castigo que funda el castigo, en vez de sobre las acciones *hechas*, sobre las que se *van a hacer*, entonces el concepto de una jurisdicción en el Más Allá sería, incluso bajo el presupuesto de las condiciones de vida completamente distintas, lógicamente imposible. Si, finalmente, se deja de lado el presupuesto de que los individuos en el más acá están por esencia y sustancialmente separados, y se admite que en todos vive, siente y actúa uno y el mismo ser, entonces es también un mismo ser el que comete una injusticia en el ofensor y el que padece injusticia en el ofendido, y también el que comete la culpa en el ofensor y padece el castigo en el ofendido. Solo una cosmovisión *pluralista*, que *desconoce* el orden moral del mundo en el *más acá,* se ve en la necesidad de buscarlo en el Más Allá; el monismo o el panteísmo, por el contrario, ven *cumplida* ya aquí, absoluta y perfectamente, la justicia moral.

También carece de fundamento la otra cara de la exigencia, a saber: la equiparación en la felicidad y la recompensa del sufrimiento inocente en el Más Allá. En primer lugar, hay que afirmar que la felicidad y el dolor no están tan desigualmente repartidos entre los seres humanos como suele parecer ante una observación superficial, que solamente concibe los bienes ofrecidos por la suerte externa. Pues la felicidad y el dolor se encuentran en el corazón mismo, y la totalidad de bienes externos que trae la suerte solo tiene influjo en su adquisición, pero no en su posesión. Del mismo modo que la virtud garantiza un sustitutivo para las más grandes privaciones, mientras que la conciencia de la culpa puede estropear la felicidad más elevada, también en la vida están ambas casi siempre mezcladas, y radica más en el carácter que en las relaciones exteriores en qué relación está la vivacidad de la sensación para ambos lados. La desigualdad propiamente dicha, y la que más pesa en la balanza, así como la respectiva falta de equidad de la distribución, radica, por consiguiente, no en las relaciones externas, sino *en las cualidades innatas del carácter* de la jovialidad (*eukolia*) y de la tristeza (*diskolia*). Pero, sin embargo, no se puede negar que en las alternativas

y cambios de estado en la vida (contingencias de la felicidad, golpes del destino) existe un momento significativo y en absoluto despreciable, y que también hay un cierto nivel por debajo del cual incluso el ánimo más jovial y elástico queda roto y paralizado. Ahora bien, por lo que concierne al factor *interno* de la felicidad y el dolor, ya existe, como núcleo esencial, en el «ser innato» del individuo, y ha crecido con él, por lo que, con la perpetuación individual del carácter, parece imposible una compensación y remuneración de la tristeza producida aquí como consecuencia de ese mismo carácter, a no ser que se produzca una alteración parecida de la esencia del carácter, y con ello de la personalidad misma, lo que equivaldría a una *nueva creación, con la interrupción de la identidad de la persona*. Mas, en primer lugar, por lo que respecta al carácter externo, yo debo disputar decididamente que el dolor padecido (y que merezca este nombre) pueda verse jamás *recompensado*; piénsese, por ejemplo, en un respetable padre de familia, que debiera verse condenado a prisión por varios años a causa de un crimen infame, hasta que, por un azar, sale a la luz su inocencia: ¡todos los tesoros y coronas del mundo no podrán repararle a él ni a su familia el dolor que pasado! El propio dolor producido, nunca y de ninguna manera puede ser reparado, pues él ha debido ser saboreado enteramente y por completo, y lo pasado ya no puede hacerse bueno, sino que, todo lo más, *aún dejan rastro sus consecuencias.* Así que lo más alto a lo que puede apuntar la, así llamada, remuneración es a la *restitutio in integrum* externa y la extinción de la amargura del recuerdo; pero incluso esta última resulta difícilmente alcanzable en los casos más graves. Todas las bienaventuranzas del Paraíso (prescindiendo de su significado para el tiempo, que entonces es, en y para sí, presente) pueden, *todo lo más*, en relación con el pasado, lograr lo que una copa del Leteo alcanza con *mucha más* seguridad en la mitología griega. Ahora bien, puesto que en la exigencia de la inmortalidad precisamente ha de utilizarse como motivo *tan solo el lado del futuro que se vuelve hacia atrás*, parece claro que la remuneración buscada, en la medida en que ella es alcanzable (es decir, en relación con el recuerdo), se logra con *mayor seguridad mediante el cese del recuerdo* y de la conciencia individual. Pero *abstraído* el recuerdo del dolor padecido, no solo es *imposible* una recompensa del dolor, sino que, aunque fuese posible, sería completamente *superflua*, puesto que el pasado, pasado está, es decir, *no existe en absoluto.* Solo es real el presente, en el cual el pasado y el futuro solamente juegan un papel ideal mediante el recuerdo y la anticipación. Por tanto, si yo *abstraigo* de ese instante del recuerdo viviente, que es como una resonancia de todas mis relaciones pasadas, entonces su constitución dolorosa o feliz es

absolutamente indiferente para mí, y es como si yo en este instante, en general, comenzara a vivir, así que no existe ocasión alguna ya de querer recompensarlo. Para el sujeto sintiente, no se trata aquí de otra cosa que de apartar la amargura que caracteriza un pasado doloroso, y esto sucede mejor con la interrupción de la identidad de la persona (la cual, como vimos, es, sin embargo, necesaria, en todo caso, para el factor interno; así que una remuneración del dolor pasado es tan superflua como imposible. Pero esto no suprime el reproche contra la justicia del destino, que hizo miserables a ciertos seres humanos en cierto tiempo; al contrario, la falta de retribución para el dolor solo acentúa el reproche. Pues, ¿qué se puede pensar de la sabiduría de una Providencia que aquí abajo nos desuella y cubre de plagas, todo a cambio de la felicidad en el Más Allá? ¡Esto equivale a alimentar a alguien con ajenjo, dándole esperanzas de que algún día, en lugar de ajenjo recibirá en pago miel! ¡Pero si yo no pido miel ninguna! ¡Así que déjenme en paz y ahórrenme el ajenjo! ¡Qué confianza hemos de tener en una Providencia que establecerá el justo reparto de la felicidad en el Más Allá, cuando en el más acá da tan mala prueba de su capacidad o de su buena voluntad? Un Dios *bondadoso solo* puede querer ver a sus criaturas *felices*, y que sean desgraciadas no es algo que dependa de su buena voluntad, sino de su poder; de manera que, mientras no cambie su poder, ellas lo seguirán siendo. Aquí se repite el mismo fenómeno que el anteriormente analizado desde el punto de vista moral, pues una cosmovisión que considera a los individuos como seres separados y sustancialmente distintos, debe reconocer el reparto de la felicidad y del dolor en el *más acá* como injusta e inicua, y por eso sueña con una compensación y retribución en el *Más Allá*, en lugar de reconocer que el error se encierra tan solo en sus falsos presupuestos metafísicos; pues el monismo debe encontrar tan *absurdos* estos lamentos sobre el desequilibrado e injusto reparto del dolor en los individuos como un enfermo que le reprochase al médico la indignante injusticia de que los dientes de su lado izquierdo tengan que soportar tanto dolor, mientras que los de la derecha permanecen siempre libres de él. Para el monista la compensación en el Más Allá equivale a que el enfermo pretenda plantear la exigencia de tener solo dolor de dientes todavía en su lado derecho, aun después de la resurrección de la carne.

Así, después de haber acabado con las exigencias equivocadas de un sentido de la justicia que parte de presupuestos erróneos, llegamos al segundo deseo subjetivo del que extrae su alimento la fe en la inmortalidad: el *amor*. Todo amor que merezca el nombre de tal, surge de la mezcla de dos elementos: uno egoísta y otro altruista. El

amor desinteresado ama al otro solo por sí mismo; sin querer extraer para sí del amor un provecho, goce o felicidad, se esfuerza, sin reparar en sí mismo, solo en alcanzar el bien del otro. Este amor debe, necesariamente, retroceder espantado ante el pensamiento de la inmortalidad, después de haber conocido su horror. Él desea la inmortalidad del amado, en todo caso, solo por al amor a su bienestar, y debe con ello dejar abandonar su deseo como carente de objeto, tan pronto la inmortalidad ya no parece valiosa por consideración del bien personal. Pero el amor egoísta es, a su vez, y en primer lugar, egoísmo, y por eso los deseos que emanan de él, no solo carecen desde el principio de significado desde el punto de vista ético, sino que resultan también altamente sospechosos; en segundo lugar, se mueve en círculo, puesto que él puede albergar el deseo de ver al ser amado en el Más Allá precisamente solo *en el caso* de que haya una pervivencia en el Más Allá, y la necesidad de pervivencia se deduce del deseo de reencontrar al ser amado. Sin embargo, es completamente ilusorio que el tiempo de la separación terrenal de los amantes funde cualquier diferencia respecto a la decisión sobre la pervivencia en el Más Allá. El amor egoísta, que desea para sí consolarse con la ilusión del reencuentro, olvida que en el eventual Más Allá la persona amada estaría despojada de todo lo que se refiere a la apariencia sensible, así como de todo lo que depende de la organización corporal, a saber: su temperamento, naturaleza, carácter y capacidades del entendimiento consciente, que conformaban su diferencia como persona individual, y que, por consiguiente, nada quedaría de ella, sino, todo lo más, un *tipo abstracto*, en el cual billones de almas se asemejan como un huevo a otro, así que parecerían indistinguibles, y al menos ningún motivo quedaría ya para el amor *relacionado* con el individuo.

Pero incluso estas consideraciones parecen ociosas, si penetramos más profundamente en la esencia mística del amor, en aquel fondo misterioso, que hace que uno se pueda interesar por el bien de otro como por el suyo propio, y que el amor, siempre, incluso cuando sea egoísta, se preocupe por el otro, y pueda encontrar, en general, una satisfacción y un disfrute *por sí mismo*. La cosmovisión natural de la conciencia es individualista, monadológica y pluralista; solo lo inconsciente considera el ser inmediatamente de forma monista. El amor, en la ilusión de la conciencia, es la mirada plateada y fulgurante de la verdad eterna de la esencia única y total; la conciencia ve la apariencia seductora, pero no puede tomarla como lo que es, pues esto contradiría su ilusión necesaria, así que la capta como lo que algo que debe ser, como algo apetecible, y el presentimiento seductor de la unidad total se convierte en un

anhelo de *unificación* [*Vereinigung*]. Todo amor es, en su raíz más profunda, un anhelo, y todo anhelo es anhelo de unión.

¡El anhelo es el secreto de todo!
Todo devenir, crecer y florecer,
Es una eterna lucha
Hacia la inmaculada unidad.
La fusión eternamente *fallar*
Es el *tormento* del pecho humano.
¡En la fusión, volátil imagen onírica,
Reside todo el placer del amor!

Hieronymus Lorm[3]

La raíz mística del amor llega a irrumpir de la manera más poderosa en los grados más elevados del amor sexual, porque aquí la unificación ya no se queda en un simple postulado, sino que se realiza, al menos parcialmente, mediante la convergencia de los amantes en el acto de la procreación y en el ser procreado, aun cuando no sea esa unión la que pretende directamente la conciencia, por lo que siempre se queda para la misma como un simple símbolo. A menudo, los amantes dan a su anhelo de fusión el revestimiento sensible más vulgar, pues les gustaría comerse o gatear uno por encima del otro, pero en todo caso, lo que ellos quieren es converger en una unidad tal que *no conserven* su individualidad, sino que lo que desean es *disolverse* absolutamente uno en el otro. A ellos les gustaría rendir incluso su vida, solo para reencontrarse por completo en la del amado. Quien nunca ha conocido el anhelo de aniquilarse uno mismo en la persona amada, no conoce el amor. Ahora bien, si el amor espera el logro de su meta propiamente dicha y el cumplimiento de su anhelo en el Más Allá (donde, *como tendencia*, evidentemente debe extinguirse), entonces resulta completamente *contrario* a la esencia del verdadero amor *desear* la pervivencia de la individualidad después de la muerte, porque entonces el tormento de una unión fracasada se eternizaría. Para el amor, la meta en la que tiene puestas sus esperanzas solo puede ser la fusión efectiva y duradera, cuya imagen fugaz y ensoñada constituía aquí su placer más elevado, es decir, la aniquilación de la individualidad, pero no ya en el otro (lo que, de hecho tampoco quiere el otro en absoluto), sino en comunidad con él en la meta del más alto y puro amor de la conciencia, en Dios. Expresado filosóficamente, esto no significa otra cosa que la supresión de aquella ilusión de la

[3] *Gedichte,* Leipzig, Richter, Zweite vermehrte Auflage, 1875.

pluralidad de los individuos, que surge de la conciencia, es decir, la supresión de la conciencia.

Después de todo lo dicho, ¿es esta doctrina tan desconsoladora, o no supone, más bien, encontrar en el evangelio del monismo un pensamiento dulce y halagador, lleno de consuelo, que da satisfacción al más noble anhelo del corazón humano? Si todo lo más elevado y grande consiste en «buscar el no ser», entonces no hay nada más ínfimo ante el más alto tribunal que el egoísmo, el cual, incluso en su forma más noble, solo *puede llegar* siempre *a ser medio* (como fuerza que sirve de acicate para crear y hacer) y *nunca un fin en sí mismo.* ¿Está, por tanto, justificado reprender una doctrina como desconsoladora, porque tiene el valor de desvelar en su mezquindad aquello que para el filisteo es lo más alto, al tiempo que le muestra lo contrario de ese mezquino deseo como la meta más alta hacia la que merece la pena tender? ¿Se puede considerar horroroso destruir ilusiones, que únicamente enraízan y crecen sobre la volátil arena del egoísmo, añadiéndole una duración cada vez más dañina?

Sí, se me dirá; te concedemos la necesidad de sacrificar todo lo que es egoísmo y de renunciar, por consiguiente, a toda tendencia personal a la felicidad (terrena o ultraterrena); estamos dispuestos a concederte, incluso, que para la humanidad es vana la esperanza en la obtención de una felicidad positiva en el transcurso del progreso terrenal, pero, aun así, no podemos dejarnos robar la esperanza en la posibilidad de una felicidad positiva *en general*, y el absoluto desconsuelo, mediante el cual tu doctrina se condena a sí misma, se centra especialmente en la afirmación de la imposibilidad de una felicidad positiva en general, y en su resultado puramente negativo. Pero también esto es insostenible. Efectivamente, ¿lo que estoy planteando ofrece la perspectiva de algo *malo*? *No*, pues habréis de admitir que el no ser no es ningún mal. Y, si es verdad que el ser presente es un mal, mientras que en el panorama que planteo no existe ninguno, entonces lo que os ofrezco es un *consuelo*; pues, de hecho, yo os consuelo del ser con el no ser que se os promete; es el *ser* el que necesita consuelo, mientras que el no ser no exige ninguno. Es como seres existentes que estáis necesitados de consuelo; y lo cierto es que mi doctrina os consuela; por tanto, no podéis decir de ella que es desconsoladora; pues como no existentes, no os encontraréis desconsolados; decidme, entonces: ¿dónde está el desconsuelo?

¡Vosotros no queréis renunciar al pensamiento de una felicidad positiva en general! Pero ¿por qué no? ¡Porque la voluntad hambrienta, que anhela satisfacerse, grita desde vosotros! ¿A quién dirigís vuestra exigencia de felicidad? ¿En qué os basáis?

¿Es que tenéis derecho a la felicidad? ¡No, no tenéis ninguno derecho a ella, lo mismo que no tenéis el deber de soportar el dolor y el tormento irresistibles! Mas, si no tenéis ningún derecho a la felicidad, ¿por qué clamáis por él y os lamentáis ante aquel que os quiere arrebatar vuestras ilusiones? Vosotros queréis la felicidad, porque la *queréis*; en tanto sois seres que quieren, queréis la felicidad, y, en esa medida, buscáis la satisfacción de la voluntad. ¡Y no comprendéis que la voluntad irracional ha enloquecido vuestra razón; no veis que pertenece tanto a la voluntad buscar el fantasma de la felicidad, como le pertenece a la realidad obtener dolor! Os agarráis a la ilusión, contraria a la razón, que centellea ante vuestra voluntad, y olvidáis un estado en el que nada os deja que desear y en el que nada os falta, mientras os lamentáis sobre lo inconsolable de una doctrina que os muestra el camino hacia la absoluta satisfacción, porque la voluntad irracional que os domina se subleva contra el atrevimiento de tener que *abdicar*. ¿O quizás pretendéis hacer responsable al infeliz filósofo de que él os encuentre situados en un mundo que os plantea tan desagradables alternativas? Pero yo no puedo remediar que el mundo esté hecho de tal manera que solo se pueda soportar manteniendo intactas las ilusiones, o con una plena y sincera resignación. ¿O comete el buscador de la verdad un crimen contra vosotros, porque las verdades que él encuentra conmueven vuestras ilusiones? Entonces, ¿por qué leéis escritos filosóficos, si encontráis más cómodo no dejar que se os moleste en vuestras ilusiones, y, ante el conocimiento desagradable de la realidad, metéis la cabeza bajo las alas, como el avestruz cuando se enfrenta al cazador? Pero una vez que habéis llegado a comprender el error de vuestras ilusiones, entonces no podéis encontrar nada mejor que un enérgico recordatorio de que es necesario progresar hacia la completa resignación.

No, se me dirá, si también estamos dispuestos a sacrificar la satisfacción de la voluntad; pero debe haber más allá del proceso, en la Unidad Total, al menos una beatitud intelectual, libre de apetitos, que es más positiva que un retorno a la potencialidad meramente inconsciente.

Ahora bien —pregunto yo—, ¿cómo habría que pensar esta beatitud? ¿Quizás como las eternas meditaciones de Dios sobre su inagotable bondad y santidad, o sobre la miseria del mundo superado? No, no puede ser, pues un Dios no reflexiona, Él vive en una propia intuición intelectual, que todo lo capta con una mirada eterna. Pero, por mi parte, no veo qué diversión puede haber en esto. Quizás el pobre monje, ante el que cien años de contemplación de Dios pasan como si fuesen una hora, pueda verse trasladado a un estado de arrobo, porque se encuentra en él muy por encima de su

radio visual; pero resulta difícil creerlo de Dios mismo, pues Él ya se conoce bien a sí mismo, de manera que seguramente terminaría por aburrirse de esta eterna autorreflexión. Dicho brevemente: o esta intuición resulta *interesante*, y entonces la *voluntad* participa de ella, con lo que puede llegar a ser aburrida o fastidiosa, es decir, puede llegar a producir displacer en vez de beatitud; o ella *carece por completo de interés*, con lo que le es también absolutamente *indiferente* tanto ser como no ser, es decir, su ser *no es* para ella *más valioso que* el no ser, y *no precede* a este en dicha.

Por más vueltas que se le quiera dar, tenemos que un impulso positivo de felicidad *basado en la voluntad* es una ilusión totalmente contradictoria; y, *sin* el fundamento de la voluntad, a tal impulso le falta cualquier base sostenible. ¡O un Paraíso con huríes, o el Nirvana!

Un clásico chino[1]

1870

Eduard von Hartmann

Traducción de Manuel Pérez Cornejo, *Viator*

Un antiquísimo santuario del Lejano Oriente abre sus puertas y llama a los atónitos occidentales, diciéndoles: «¡Entrad, también aquí hay dioses!» No se trata del santuario de un Dios colérico, ansioso, sediento de sangre y mal usado por el deseo de dominio sacerdotal de ampliar su poder de casta mediante la intimidación del pueblo, sino del santuario de un Dios eterno e innominado, que todos mientan, mas ninguno puede nombrar; del amistoso asilo de una comunidad serena y un templo de la más bella y pura humanidad, solo que inspirado por el quietismo contemplativo de Oriente, en cuyo tranquilo puerto puede refugiarse el hombre cansado por la impetuosa oleada de las pasiones y de los intereses cotidianos. Es sabido el influjo tranquilizador que ejerció sobre Goethe la *Ética* de Spinoza; pues bien, también aquí tenemos una obra[2] que se llama ética, y que, sin embargo, en su primera parte es esencialmente metafísica, igual que la ética de Spinoza; y también aquí nos encontramos con un estricto panteísmo del Uno, de lo Absoluto (Tao); mas, ¡qué diferencia, a pesar de toda la semejanza! Si Spinoza es una cabeza de Medusa, cincelada y yerta, que nos petrifica con su yerta mirada, Lao Tse se nos aparece como una imagen

[1] En: HARTMANN, E. V., *Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalte*, Carl Duncker's Verlag, Berlín, 1876, pp. 166-183. Este artículo, dedicado por Eduard von Hartmann al análisis del *Tao Te Ching*, muestra la profunda afinidad que existe entre la *Filosofía de lo inconsciente* y los principios de la filosofía taoísta, que no pasó desapercibida para el filósofo berlinés. Las citas del libro del filósofo chino se hacen conforme a la siguiente edición: LAO TSE, *Tao Te Ching. Los libros del Tao* (ed. y trad. del chino de Iñaki Preciado Idoeta), *Trotta, Madrid,* 2006 (*N. del T.*).

[2] Lao Tse, *Tao Te Ching .El camino hacia la sabiduría,* Traducido y explicado del chino por Reinhold von Plaenckner, Leipzig, Brockhaus, 1870, 2ª. Reimp

al fresco antiquísima, con contornos medio desvaídos, pero una imagen de una belleza y ternura encantadora, de cuya hermosura y benevolencia, que ganan nuestro corazón, uno nunca puede verse saciado.

Si, por su toma de partido por el panteísmo monista, Lao Tse solo es comparable con Spinoza, por su idealismo absoluto se encuentra inmediatamente al lado de Platón; y, por otro lado, recuerda a menudo de manera sorprendente a Hegel, especialmente en su filosofía de la religión. Pero todas estas comparaciones solo conciernen al punto de vista metafísico; por lo que se refiere a la ética propiamente dicha, solo conozco dos escritos que se asemejan a él: el Evangelio de Juan y la *Exhortación a la vida bienaventurada* de Fichte (de los cuales, este último debe incluso ser considerado como una combinación del spinozismo y del Evangelio de Juan). Aquí se encuentra el punto donde llega a aparecer un cierto misticismo; pero él se nos aparece bajo una figura carente de pretensiones, y no va en absoluto muy lejos, más que en la medida en la cual él es la condición que hace posible una religiosidad interior.

El lenguaje del original chino tiene una pregnancia altamente epigramática; las imágenes se utilizan de modo sobrio, pero aciertan siempre, aunque a nosotros los objetos de comparación nos parezcan a veces también extraños. No se despliega en ninguna parte una potencia poética especialmente elevada (como sí sucede, por ejemplo, en el Antiguo Testamento) y tales imágenes sirven siempre, más bien, para hacer más intuitivas las verdades abstractas, como sucede en cualquier obra científica moderna.

Así, se une la intimidad mística con la clara sobriedad del pensamiento y la exposición intuitiva. El todo se construye ante los ojos del asombrado lector como una obra del arte arquitectónico. Los capítulos cortos (habría que decir más bien parágrafos) unen los pensamientos entre sí de manera enteramente acertada, y el aparente divagar y retornar sobre el objeto en los capítulos posteriores pone de manifiesto una intención calculada, encaminada a introducir al lector paulatinamente en el objeto y no cansarle, demorándose demasiado tiempo en difíciles abstracciones.

Se utiliza también aquí abundantemente el paralelismo de los miembros, que juega un papel tan importante en la poesía hebraica, pero de tal manera que excluye una mera repetición del mismo pensamiento con otro revestimiento, y por esto plantea más una agrupación antitética. Tanto el clímax como el anticlímax encuentran frecuente y muy efectiva utilización. Cada proposición puede valer por un verso, puesto que la longitud de las proposiciones difiere solo en un margen muy estrecho. Cada proposición

está dividida en dos partes, así que la separación de estas partes corresponde a la cesura. No es raro que se encuentren rimas finales, dispuestas intencionadamente. No hay duda alguna de que las palabras están distribuidas teniendo en cuenta su consonancia, manteniendo un estilo elevado, lo que confirma la ley universal de que la literatura primitiva de todos los pueblos está concebida en forma poética.

La presente traducción contiene aproximadamente tres veces más palabras que el original, teniendo en cuenta, además, que las palabras chinas casi son todas de una sola sílaba. Según esto, el original chino, impreso con letras latinas, sin división en versos ni divisiones, ocuparía unas diez o quince páginas.

La presente traducción ha de considerarse como la primera que permite arrojar una mirada aproximada al contenido del original, pues la francesa de Stanislaus Julien ofrece una interpretación en principio muy discutible[3], y la de Abel Rémusat consiste solo en fragmentos aislados. La ciencia europea ha de saludar, agradecida y contenta, el trabajo del traductor alemán, puesto que esta edición modifica decididamente las concepciones generalmente aceptadas sobre el espíritu del pueblo chino.

Nosotros juzgamos demasiado a la ligera la *facies hippocratica*, la infantil senilidad, bajo la que se nos muestra el mundo chino actual, como un componente permanente del tipo tribal chino, en lugar de como el producto de una cultura estancada desde hace siglos y cansada de vivir. Pero este libro nos enseña qué espumosa fuente brotó hace tres mil años desde el genio de este pueblo, cuando su espíritu era más fresco; nos enseña hasta qué punto una nación capaz de producir tal genio en el seno de su vida más propia, es esencialmente igual, por sus disposición, a las naciones indogermánicas, y que ella en el tiempo en el que vivían Lao Tse y Kong Fu Tse debe haberse encontrado en un período de auge, lleno de esperanza; pero también nos muestran, ya por entonces, aquellos rasgos del espíritu de este pueblo que ofrecían una apariencia amenazadora, y cuya propagación provocaría, con el curso del tiempo, la detención y el retroceso parcial del progreso cultural, a saber: la indolencia, la indiferencia frente a lo metafísico, lo suprasensible y los bienes ideales de la vida, y el materialismo práctico, junto con la organización corrupta del gobierno. Lao

[3] Desde que se escribió este artículo, ha aparecido una segunda traducción alemana de Victor von Strauss (Leipzig, Fleischer, 1870), la cual se esfuerza en reproducir el texto original de manera más inmediata y sin reescribirlo. Me abstengo de juzgar sobre el valor relativo de ambas traducciones, y solo puedo decir que el libro de Lao Tse en la elaboración de Plaenckner, parece poseer una conexión completamente planificada y un contenido en general significativo, lo que no excluye la posibilidad de que la trascripción de Strauss sea la más fiel.

Tse conoce y apunta al mal fundamental y más agudo de su pueblo: «Las gentes han retornado al uso de los nudos. Hallan sabrosa su comida, hermosos sus vestidos, tranquilas sus moradas, alegres sus costumbres…, mas las gentes envejecen y mueren sin haberse visitado» (Cap. LXXX).

La indolencia es tan grande que cada uno apenas se ocupa del prójimo, e incluso «las gentes desprecian la muerte, porque los de arriba solo buscan gozar de la vida» (LXXV). «Cuando las gentes pierden el miedo al poder, sobrevienen hechos terribles» (LXXII); se atiene ciegamente al ceremonial exterior, y sus preocupaciones no van más allá de las necesidades terrenales. «¡No existen normas permanentes! Lo normal se vuelve anómalo, la bondad en malignidad se torna. Ha largo tiempo que los hombres han caído en el engaño». (LVIII) Esta minoría de edad del pueblo, depende de cómo es gobernado; un gobierno deshonesto debe, necesariamente, seducir con halagos astutos y sigilosos incluso a los buenos súbditos. «El pueblo está hambriento por causa de los muchos tributos, por eso está hambriento» (LXXV). La exclusiva preocupación por el bienestar terrenal conduce «a lujosos ropajes, afiladas espadas al cinto, vinos y manjares hasta saciarse, riquezas sin cuento» (LIII), y a la opresión del pueblo: «Por eso una desmedida afición conlleva forzosamente un gran desgaste, y quien mucho atesora por fuerza ha de sufrir grande pérdida» (XLIV).

Pero los magnates ven estupendo fomentar la ignorancia y el materialismo del pueblo, a fin de explotarlo mejor: «Si el pueblo es difícil de gobernar, es porque sus conocimientos son muchos. Antaño quienes sabían practicar el Tao no usaban de él para ilustrar a las gentes, sino para mantenerlas en la ignorancia» (LXV). «De ahí el gobierno del sabio: vaciar la mente (del pueblo) y llenar su estómago, aflojar su ánimo y robustecer sus huesos. Hay que hacer siempre que las gentes no tengan conocimientos y carezcan de deseos» (III). Pero por encima de esta sabiduría económica existe algo mejor, afín a la pura humanidad. Por eso Lao Tse les increpa: «Elimínese la benevolencia, rechácese la rectitud, y las gentes retornarán a la piedad filial y el amor. Elimínese la industria, rechácese el interés y ya no habrá bandidos ni ladrones».

¿Puede reprochársele al sabio idealista que en su lucha por los bienes ideales postergados fuese demasiado lejos contra la exclusividad de los afanes materiales, y que desconociese la elevada justificación de los esfuerzos de la economía política, como un fundamento imprescindible de la alta vida espiritual de un pueblo, cuando los fundadores del cristianismo, e incluso aún en el siglo precedente un Rousseau y un

Helvetius, cometieron el mismo error, en un grado aun mayor?

Si la doctrina de Lao Tse se expone como un idealismo místico contemplativo, tampoco cabe olvidar que él solo representa un aspecto del espíritu chino de su tiempo, y que este último solamente puede ser completamente apreciado si se le pone al lado de su polo complementario, Kong Fu Tse (Confucio), más joven que él. Dado que nosotros hemos sido hasta ahora mejor instruidos sobre las doctrinas de Kong Fu Tse que sobre las de Lao Tse, solo será posible apreciarlos correctamente si se tiene una buena traducción de las obras originales[4]. Lo más que puede decirse es que Kung Fu Tse es el más aleccionador, racional, realista y práctico de los dos, y por eso también ha sido más comprensible y próximo para el mundo chino posterior que el místico, idealista y teorético-contemplativo Lao Tse. La relación es parecida a la que existe entre Aristóteles y Platón, o entre Pablo y Juan. El idealismo místico contemplativo debe, siempre y por doquier, conformarse con una pequeña y serena comunidad, mientras que su rival mantiene el dominio oficial. Pero, en lo que se refiere a Lao Tse, esta supresión ha llegado tan lejos en China que sus seguidores, más tarde, solo creyeron poder sostenerse mediante una reinterpretación que se aproxima al budismo importado, con lo que la comprensión de la peculiaridad de Lao Tse se perdió por completo. Así se explica que los comentaristas chinos (que, por lo demás, raramente concuerdan entre ellos) hayan de utilizarse solo con extrema precaución, una precaución que el traductor francés, Julien, apenas ha tenido en cuenta.

Puesto que yo no sé nada de chino, no puedo hacer un juicio sobre el valor filológico de la presente traducción, que solo podría apoyarse sobre aquello que revela el traductor mismo, en su comentario sobre el sentido preciso de las palabras, aunque a veces da la sensación de que ha elegido, sin necesidad, llevar a cabo una transcripción más larga, en lugar de una traducción precisa y literal. Julien señala una concordancia con el budismo que no existe. R. von Plaencker dice (p. 219): «Abel Remúsat soñó esto, porque abordó el libro con la opinión preconcebida de que en él debería existir por doquier una analogía con los griegos, especialmente con los filósofos. *Mi* sueño ha llegado a ser que en el *Tao Te Ching* contiene un gran número de ideas cristianas». Si se une esta confesión al siguiente pasaje (p. 147): «Yo no podría suscribir ni reelaborar puntos de vista que son tan claramente contrarios a los míos», parece bien fundamentada la sospecha de que el traductor no ha podido transcribir fielmente

[4] Escritos de Kong Fu Tse (*Tá-Hie*, *La sublime sabiduría*), que, en esencia, se ocupa de establecer un paralelismo entre la eticidad de la vida familiar y la del Estado.

pasajes que son directamente contrarios a las doctrinas fundamentales del cristianismo. Por mi parte, puedo probar que es así, al menos en un punto. Lo absoluto (Tao) de Lao Tse es un ser impersonal, como se deduce de todo lo que sigue. Ahora bien, él dice en el Cap. XXV: «El hombre tiene a la Tierra por norma, la tierra al Cielo por norma tiene, del Cielo el Tao es la norma». De aquí concluye el comentarista que el Tao es personal, porque el ser humano procede de él, según el dicho del Antiguo Testamento: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». ¡Pero entonces deberían ser personales también la Tierra y el Cielo, si en general esta conclusión fuese permisible! Además, el Tao debe ser un ente creador. Hasta donde yo he podido comprobar, hay dos palabras que se repiten, y que Plaenckner traduce por creador: una de ellas significa «raíz», y la otra «la Madre, que dio a luz el mundo». Esta madre no puede ser señalada más claramente que como sucede en el Cap. LII como la «Madre del mundo», como la *natura naturans* de Spinoza en contraposición a la *natura naturata*. Es el seno materno eterno del devenir, la razón de la existencia. Pero el traductor estaba tan contento de comprobar la supuesta concordancia con las doctrinas mosaicas, que dejó caer extraviar su claro juicio por el error. Lao Tse habría caído para él de su pedestal, si hubiera tenido que renunciar a introducir en la interpretación de su doctrina a su querido creador personal. Cuando él dice, en la pág. 100, que Lao Tse, en el cap. XXI, niega el panteísmo, esta nota quedaría incomprensible, hasta que él añade qué es lo que él entiende por panteísmo.

Probado esto, puede desconfiarse, con razón, de la traducción de los pasajes relacionados con la inmortalidad. Para decirlo en pocas palabras, me parece que el término «inmortalidad» desfigura el sentido del original, puesto que Lao Tse concibe la obtención de la vida eterna solo como una participación del yo (que ha llegado a ser íntimo, por su esencia e identidad, con el Tao) en la eternidad del Tao, pero nunca introduce el concepto del tiempo, que introduce confusión, y nunca habla de una inmortalidad como pervivencia temporal. Bajo «pervivencia» entiende Lao Tse, más bien, algo precisamente contrapuesto al concepto de inmortalidad, es decir, «el ciclo de la vida». Él dice en el cap. XVI: «Alcanzar la vacuidad es el principio supremo, conservar la quietud la norma capital; los infinitos seres se desarrollan profusamente, y yo contemplo su (constante) retorno. Innumerable es la variedad de los seres, (mas) todos y cada uno retornan a su raíz. Eso se llama quietud. Quietud es retornar a la propia naturaleza. Retornar a la propia naturaleza es lo permanente». Está claro que este ciclo de la vida, con la permanencia de los elementos fundamentales sustanciales,

es justo lo contrario de aquella persistencia personal que se mienta con la palabra inmortalidad. Este conocimiento de lo implacable de las «leyes eternas de la naturaleza», que sabe que todo lo creado debe de nuevo desaparecer, hace imposible aquella creencia en la inmortalidad en el sentido habitual, temporal; de manera que ha de estar mal traducida la conclusión del cap. VII, como también de ella se deduce que él no se amolda a lo precedente. No se habla por ninguna parte de una transmigración de las almas, ni de una vida en el Más Allá; pero sí se dice que para aquel que ha reconocido la eternidad de lo absoluto en el ciclo vital de su vida, la muerte ha llegado a carecer de significado, porque sabe que la muerte solo es un retorno al seno materno de la naturaleza, un llegar al reposo, que jamás hay que temer. A quien crea en la realidad de lo material sensible, puede parecerle temible esta eventualidad, pero no a aquel que sabe que el ser eterno, la sustancia esencial misma, es idéntico a lo espiritual, el Tao, que, ciertamente se ha asimilado e identificado al polvo, así que lo único que no es Tao es la forma pasajera, que experimenta la aniquilación, pero la verdadera sustancia retorna a la imperturbable pureza de su soberanía eterna, la cual es, asimismo, la verdad y la contemplación de la verdad en la luz.

Tampoco habla nunca habla Lao Tse, hasta donde yo lo he entendido, de una vida eterna, sino que Plaenckner traduce «lo eterno» por «la vida eterna». Es decir, si el hombre es consciente de la unidad con el Tao, entonces él sabe que forma parte, por su sustancia espiritual, de lo eterno, es decir, que ha alcanzado para su conciencia lo eterno. Ahora bien, desde luego, todo lo que vive, obtiene su vida a través del Tao, pero el sabio éticamente puro recibe la participación en el Tao de una manera eminente mediante una transfiguración espiritual, en la cual el hálito divino se extiende sobre él; alguien así, por consiguiente, habrá alcanzado su participación en el Tao, o en lo eterno, aun en un sentido completamente distinto, al abarcar él el Tao como unidad y en su totalidad. Pero esta posesión del Tao, o de lo eterno, tiene, asimismo, tan poca semejanza con la doctrina habitual de la inmortalidad, como la pervivencia de lo eterno en el ciclo de la vida. Por supuesto, la parte del Tao que está en el ser humano permanece después de la muerte, pero se dice con toda claridad que este hombre no podría permanecer, sino que desaparece con la muerte. Esta doctrina de la ganancia de lo eterno se comporta de manera semejante a como lo hace la doctrina esotérica del Evangelio de Juan respecto de la doctrina de la inmortalidad habitual, solo que en Juan la filosofía y la concepción vulgar se entremezclan, lo que aquí no me parece ser el caso, aunque el traductor todo lo mueve para adscribir a Lao Tse la doctrina común

de la inmortalidad.

En todo lo que hasta aquí hemos dicho, encontramos bastantes desviaciones de la doctrina cristiana ortodoxa, que no acepta el traductor; pero ahora me gustaría introducir también aquellas desviaciones que él mismo reconoce. Lao Tse no da muestras de conocer ningún diablo ni ningún Tentador, ninguna angelología ni ninguna demonología, ninguna posibilidad de un milagro, ninguna revelación exterior maravillosa, sino tan solo un conocimiento espiritual interior; tampoco conoce ninguna imposición procedente de la fe, ninguna tendencia a querer imponer a los otros sus puntos de vista, ni ningún servicio divino mediante palabras y oraciones, sino que lo reduce a un cambio ético; no aparece tampoco en él nada relativo a amenazas, mediante castigos en el más acá o en el Más Allá (puesto que la muerte no es temida para el chino, tampoco puede usarse como una amenaza). El dios de Lao Tse no es ningún Dios celoso y colérico, que elige a unos y condena a otros, sino que él cuida uniformemente de todos los eres, y solo puede «traer provecho y no daño»; no ha creado el Cielo y la Tierra para su exaltación, como el Dios de la ortodoxia cristiana, sino que «está libre de deseos» (como ambición y gloria); «a él acuden los seres todos, mas no se hace señor de ellos, se le puede llamar grande. Por eso el sabio nunca se *tiene* por grande, y de ahí que pueda llegar a *ser* grande» (Cap. XXXIV).

¿Ha expresado algún europeo de forma tan bella el pensamiento de que Dios debe negarse a ser Señor? Incluso el concepto de Padre tiene para el chino un halo de autoridad y coacción tan señalado, que por eso para él Dios no es ni señor ni padre, sino solo la Madre que cuida de todos sus hijos, acogiéndolos de nuevo en su seno.

Otras dos diferencias con el cristianismo son las siguientes: Lao Tse no conoce ningún pecado original, y, en consecuencia, tampoco ninguna necesidad de redención, en el sentido cristiano del término. Su Dios se encuentra lejos de lastrar al género humano con la maldición de una pecaminosidad imposible de erradicar, porque su antepasado atentó una vez contra su mandato. Conoce el pecado solo como debilidad, estupidez e ignorancia; como un desconocimiento de las metas y bienes ideales del ser humano sobre lo sensible material, y como una estúpida preponderancia del egoísmo. Pero a cada hombre le está dada, en cada momento, la posibilidad natural de llegar a ser más sabio y mejor, y, ciertamente, de tal manera que sabiduría y virtud se implican mutuamente, y crecen en recíproca acción desde sus débiles inicios, sin desplegarse nunca de una vez, sino solo lenta y paulatinamente, pero conduciendo con seguridad a la meta. «Mis razones harto fáciles son de comprender, harto fáciles de ejercitar» (cap.

70). Se exige poco para pertenecer con sinceridad al Tao (cap. LXX). No desconoce las dificultades que la indolencia y la falta de instrucción de la masa, así como la corrupción del gobierno, oponen en el camino de la mejora de la humanidad, ni tampoco se alcanza nunca el ideal (del Reino de Dios sobre la tierra) que flota ante él; pero permanece inconmovible su fe en el avance progresivo del bien por caminos naturales, y ofrece consuelo, como Jesús, mediante la comparación del árbol fuerte que creció desde un pequeño grano, o con la perspectiva de un edificio de nueve pisos que ha sido construido poco a poco, piedra a piedra. Por eso, no necesita ninguna institución redentora, puesta en obra de forma milagrosa, igual que no necesita ningún mediador entre el individuo y lo absoluto, entre el hombre y Dios. El pecador, en su profundo arrepentimiento, encuentra consuelo en el Tao, y puede dirigirse inmediatamente al mismo Dios, que no está ahí meramente en el cielo, sino que se encuentra también aquí abajo, sin que se necesite mirar por la ventana para verlo, pues nos habla de manera determinada y decisiva. Cap. LVI: «El que sabe no habla, el que habla no sabe. Tapa las aberturas, cierra las puertas, embota los filos, desenreda la maraña, oculta el brillo, únete al sucio (mundo). A eso nombran "misteriosa identidad". Y así en ella no puede haber próximos ni tampoco extraños, ni puede haber beneficio, ni perjuicio tampoco, ni puede haber honor, ni tampoco desprecio. Por eso es lo más noble del mundo».

Hegel había llamado al cristianismo la religión absoluta, porque su dogma consiste en el devenir hombre de Dios, en la unidad de Dios y el hombre; que este devenir uno solo de ambos haya tenido lugar una sola vez, es la forma de representación que se ha despojado y se ha elevado al concepto universal; mas ¿qué habría dicho Hegel si hubiera sabido que seis siglos antes del surgimiento del cristianismo, un filósofo y maestro de religión chino había enseñado el devenir uno de Dios y el hombre como la verdad universal en la forma del concepto?

Ahora vamos a dirigirnos a la consideración del método de conocimiento de Lao Tse. Él conoce tres caminos. Uno es la tradición, la cual ya entonces se caracterizaba por las opiniones de los antiguos, revestidas con el halo de un sagrado clasicismo, frente a las cuales él muestra cierta reserva y precaución, pues están dotadas de una pluralidad de interpretaciones, ya que son "simples como un leño; indistintas cual turbias aguas" (cap. XV). Él no rechaza la paciente aclaración de estas oscuridades, pero no se promete mucho de ellas, y preserva su plena independencia.

El segundo camino es el conocimiento natural. Está el Tao, que puede ser

mostrado de forma comprensible a cada persona, y que es la fuerza creadora, que prosigue siempre, de la naturaleza, es decir, la naturaleza misma, madre de todo lo existente; pero esto no es el eterno Tao en su completa perfección, lo eternamente innombrable, carente de nombre, que es la raíz, o el trasfondo originario de la fuerza de la naturaleza. El Tao, terrenal, o la naturaleza, es el Tao en su ser-otro, en su alienación, como diría Hegel; por eso el conocimiento de la naturaleza no conduce al conocimiento del eterno y celeste Tao en su ser- en-sí; a este solo conduce el tercer camino, la intuición mística, o la intuición intelectual. Pero esta se ve impedida, si el espíritu se ve enturbiado por pasiones y apetencias, y está manchado por los pecados; por eso, uno debe liberarse previamente de sus errores y faltas, y buscar ser moralmente sano, sometiendo el apetecer impuro al sí mismo, puro y mejorado, y constituyéndose en un todo armónico. Solo si el alma se purifica de todas las escorias, y llega a ser clara y pura, como la de un «recién nacido», solo entonces se puede ver a Dios y fundamentar su ser espiritual. En tanto esta pureza del corazón se expresa en un amor que abarca a la humanidad entera, aparece el amor como aquello que conduce a la visión de Dios, y con ello a la participación en la vida eterna, preservando de la muerte.

Pero una vez que se ha alcanzado la visión inmediata del Tao, entonces se recibe precisamente su conocimiento inmediato del Tao mismo, y se llega a «penetrar con clara visión el universo mundo» (cap. X). Es verdad que esto solo sucede en instantes consagrados, pues «el gran sonido raramente se oye» (cap. XLI).

¿Cuál es el núcleo de lo que enseña esta voz? El Tao es la negación de lo sensible real; es, por consiguiente, para nosotros, por lo que respecta al surgimiento psicológico de su concepto, la más alta abstracción, pero en sí es lo suprasensible más elevado. Pero la negación de lo real, o lo ideal (según el Evangelio de San Juan: la luz), no es en absoluto una negación del ente; puesto que el todo contiene todo ente, entonces es imposible que un no-ente sea suficiente para contener el todo. Esta negatividad frente a lo real es, por lo demás, descrita como invisible, incomprensible, y en general imperceptible con ningún sentido; no tiene nada delante ni detrás, carece de forma y figura, y es infinita. Es eterna, increada, surge solo de sí misma; es perenne y omnipresente, absolutamente poderosa, fuerte y omnipotente; lo llena todo, lo penetra todo, siendo imperecedera e inagotable en su fuerza. Es absolutamente perfecta y altamente sublime. «Es el modelo del mundo» (cap. LXV), de manera que quizás la mejor manera de reproducirla sea el «Logos» de San Juan. Es inmaterial, pero lo

material solo es mediante lo inmaterial, y solo tiene su existencia en él. «El Tao es una cosa nebulosa y confusa. ¡Confuso y nebuloso, en él están contenidas las formas!

¡Nebuloso y confuso, en él las cosas están contenidas! ¡Profundo y oscuro, en él se halla

la esencia sutil! Esta esencial sutil es asaz verdadera, en ella está la confianza. Desde remotos tiempos hasta el presente, nunca se perdió su nombre, por él se conoce el origen de la multitud de seres. ¿Cómo puedo saber que así es el origen de la multitud de seres? Merced a este mismo Tao» (cap. XXI). «El Tao los engendra [a todos los seres], la virtud los alimenta, hace que crezcan, que se desarrollen, que alcancen la plena madurez, los nutre y protege. Engendra sin apropiarse, ayuda sin hacer alarde, hace crecer mas no gobierna; es su nombre "misteriosa virtud"» (cap. LI).

El Tao se ha vertido en el mundo de una vez; por eso, el mundo no se deja cambiar ni mejorar, mientras que el más sabio de los hombres no estaría en condiciones de disponer tal mundo (cap. XXIX).

Se ve que la doctrina del Tao es un monismo o panteísmo del espíritu, en el cual la naturaleza es concebida como la alienación del Tao en un estado que no corresponde a él en su pureza, mientras que el hombre puede tener en sí mismo el Tao por partida doble: por una parte, en su figura natural, y por otra en su pura figura espiritual. El Tao es absoluta y completamente la única sustancia del proceso del mundo, que consiste en el ciclo de la vida: «Retornar (al principio, he ahí el movimiento del Tao» (cap. XL).

Llegamos ahora a la ética de Lao Tse propiamente dicha. Para él, el principio es tan sublime, que la verdadera virtud solo es posible por el Tao, y tan solo en consideración al Tao. Sólo aquel que está animado por el Tao es capaz de romper con su egoísmo. Partiendo de motivos terrenales, de simples consideraciones de la sabiduría vital, se deja, en todo caso, traer a colación un comportamiento del hombre, que en su manifestación externa se parece mucho a la auténtica virtud, pero que no es tal, sino tan solo una cáscara vacía sin sustancia, e incluso puede ocultarse detrás de esta capa de rectitud externa una intención vagamente corrompida. Según esto, es necesario diferenciar dos tipos de virtud, la terrenal, o mundana, y la celestial, o virtud del Tao. *Tao Te Ching* quiere decir: «Libro del camino [hacia la virtud]». Las tres virtudes cardinales chinas: amor al prójimo, justicia y benevolencia (cortesía), constituyen una serie cuyos miembros se aproximan cada vez más a lo terrenal, así que permite dudar de si Lao Tse considera apropiado poner en unión la benevolencia con el Tao, si bien

esto es muy posible a través de la delicadeza. Si preguntamos cómo conduce el Tao al hombre hacia la virtud, lo hace, ante todo, mediante la serenidad, dejando de lado las apetencias y pasiones, y mediante un contrapeso frente a las debilidades y desviaciones humanas, que siempre amenazan con hundirse en apetencias y pasiones. Tras dejar de lado los afectos, la legalidad dominaría ya por sí misma en el mundo, porque cualquier estímulo para pecar sería dejado de lado; pero el Tao hace más que esto: está el amor al ser humano, cuyo origen es celestial. Este soplo del hálito divino, como consecuencia del cual el mejor sí mismo logra predominar sobre la parte grosera de nuestro ser, lo llama Lao Tse «clarividencia sutil» (cap. XXXVI) y se corresponde por completo con el «renacimiento» paulino. Quien iluminado por el Tao alcanza la perfección del bien, es precisamente aquel que es consciente al máximo de que no todo es mérito suyo, sino que sabe que solo se debe al Tao, y que al cumplir su deber negándose a sí mismo, hace algo completamente natural, que no es nada especial. Cap. XLII: «Quien abusa de su fuerza no tendrá buen fin; de esto haré guía de mi doctrina». Cap. LXVII: «Tengo tres preseas que guardo con esmero. Llámase la una amor; sobriedad, la segunda; la tercera, no atreverme a ser del mundo el primero. Con amor puedes ser valiente; con sobriedad, generoso; no atreviéndote a ser el primero, señor de los seres. Al presente se quiere ser valiente sin amor, generoso sin sobriedad, ser el primero sin ponerse detrás; ¡eso es la muerte cierta! Con el amor se vence en el combate, se es firme en la defensa. El Cielo te ayudará y con el amor te protegerá».

Si el amor es la virtud más elevada, entonces es evidente que el virtuoso no puede limitarse a preocuparse por la salvación de su propio yo, sino que debe trabajar por extender la realización de su amor a un círculo más amplio que el que le ofrece su posición social, extendiéndolo al bien de la familia, de la comunidad, del círculo del que forma parte, de la provincia, o, si es posible, del Reino entero, preocupándose por doquier de realizar lo bueno y lo noble. Pues solo en comunidad son los hombres fuertes, se proveen de herramientas, y son educados e instruidos, mientras que el individuo aislado vaga inerme y desorientado, como un navegante que no sabe dónde va; y solo puede extenderse totalmente a la sociedad, si abajándose los grandes, la gente inferior es respetuosa con ellos, y ambas clases colaboran confiadamente. (Se pone de manifiesto aquí que el reproche, que frecuentemente se le hace a Lao Tse, de dejar de lado el aspecto social de la ética, frente al componente individual carece por completo de fundamento). No obstante, los deberes más elevados y difíciles de cumplir son los de los gobernantes, puesto que como vimos más arriba, Lao Tse adscribe al

comportamiento del gobierno, sea bueno o malo, un enorme influjo sobre el pueblo. Pero, en lo que se refiere a la modalidad de este impacto, se muestra, a su vez, su exagerada oposición contra las aspiraciones económicas. Cap. LVII: «El mundo se conquista no dándose a los negocios. (…) Por eso dice el sabio: No actúo, y el pueblo se reforma por sí mismo; gusto de la quietud, y el pueblo rectifica por sí mismo; de nada me ocupo, y el pueblo se enriquece por sí mismo; no tengo deseos, y el pueblo se torna simple por sí mismo».

Pero, al mismo tiempo, la palabra y las acciones de los hombres deben carecer, en lo posible de restricciones; a nadie se le debe imponer o cuestionar una doctrina, puesto que el arquetipo de la virtud también suscita la virtud en él. De hecho, esta tolerancia caracteriza a China, la tierra de la absoluta libertad de creencia, y quizás de la mejor escuela popular. En sí, estas exigencias son excelentes; pero si Lao Tse cree que el gobierno ya lo ha hecho todo solo con esto, comete un error, que hay que conectar con su quietismo contemplativo. Aquí se pone de relieve el talón de Aquiles del idealista místico, que, desde el punto de vista teorético, hizo que fuese reconocido de buen grado Kung Fu Tse como superior, sin que este último se complaciese en adoptar su punto de vista. Cuando Kung Fu Tse contrapuso su realismo práctico al idealismo místico de Lao Tse, sabía muy bien lo que se hacía —pues el realista siempre hace hincapié en las relaciones reales—, y la posterioridad demostró que él tuvo más en cuenta las necesidades de su pueblo que su genial contemporáneo. La negación frente a lo sensible real, que constituye la característica básica de la filosofía de Lao Tse, también se extiende a la vida práctica; y este es un aspecto que ha pasado completamente por alto el traductor, en la medida en que llegó demasiado lejos en su fastidiosa polémica contra Julien, al querer refutar la concepción errónea de este último. Pero Lao Tse es enteramente un quietista contemplativo, en el mismo grado, si no aun mayor, que lo es Spinoza. Ya nos lo muestra el carácter secundario que tienen en él la sobriedad y la humildad en relación con el amor, puesto que ambos son entendidos en un sentido casi tan rigorista como lo hace Jesús (cfr. Mateo, 10, 9-10; 5, 39-41). El sabio debe mantenerse alejado de todo placer sensible, de las apetencias y placeres que lo entumecen, como factores que restan pureza a su tranquilidad anímica: «¿Qué quiere decir "estimar el propio cuerpo es dar valor a una gran desgracia"? Si sufro grandes desgracias es porque poseo un cuerpo. Si no tuviera yo un cuerpo, ¿qué desgracia podría sufrir?» (cap. XIII); todo esto supone, de hecho, una completa crucifixión teorética de la carne. Toda tendencia hacia la adquisición y posesión, o hacia

el lujo, es considerada estúpida y equivocada; ¿qué queda entonces —pregunto— como móvil para la acción, si todo esto está mal visto, y es una exigencia incondicional postergar la propia personalidad, o la absoluta autonegación? ¿No se ha dicho bastantes veces que el ideal de la virtud —que aquí, igual que en el estoicismo se identifica con «el sabio»— nunca ha de salir de su serenidad y reposada dignidad? ¿No se ha indicado que él solo ha de ocuparse con lo puramente espiritual, y gozar solo de tal pureza, y que ha de consolarse con ver cómo lo más grande y sublime del mundo se cumple con mayor seguridad mediante la fuerza espiritual y no a través de las cosas exteriores? La humildad del sabio (como en Jesús) debe llegar hasta el punto de que él renuncie a su derecho mientras cumple su deber y respeta los derechos de los de los demás, sin reparar en que ellos cumplan sus deberes hacia él. ¿Habrían de quedar los principios que nos ofrece la traducción de Julien del final del capítulo LVII, quedar realmente tan lejos de la verdad como cree Plaenckner? Es cierto que este quietismo no se pierde en ningún momento en la ascesis, ni tampoco en la mortificación espiritual; pero su ideal es un estado idílico, en el cual se quiere saber lo menos posible del cuerpo y de las tendencias terrenales, viviendo por entero en un virtuoso sosiego espiritual. Pero tampoco ha de tomarse tan estrictamente esta acción meramente espiritual, pues el sabio aprecia ceñir las armas, incluso en tiempos de paz, y, en caso necesario, sabe utilizarlas con firmeza. Por el contrario, Lao Tse polemiza en contra de los ejércitos permanentes en tiempos de paz y contra la política ofensiva; si el Imperio se ve obligado a participar en una guerra defensiva política, entonces debe ciertamente movilizar y concentrar todas las fuerzas, y someter al enemigo con una ofensiva estratégica irresistible, asestándose un golpe decisivo; pero, en general, debe procurar tratar bien al vencido y a aquellos que están desarmados. La rudeza y la crueldad, la cólera y la venganza, le convienen tan poco a la guerra como a la paz. Hasta qué punto llega la humanidad de Lao Tse, se pone de manifiesto, de una manera admirable, en el capítulo LXXIV, donde él aboga en contra de la utilidad y la justificación de la pena de muerte.

En aras de favorecer una visión de conjunto sobre la doctrina del antiguo sabio chino, he debido renunciar a dar pruebas de la rica sabiduría proverbial epigramática de su libro, que frecuentemente guarda una chocante semejanza, incluso en las imágenes y giros que utiliza, con algunas sentencias conocidas del Nuevo Testamento. Es de esperar que prosiga el trabajo, exitosamente iniciado, para romper el bloqueo que ha sufrido hasta ahora la filosofía china. Sería deseable, además, que, en una nueva edición de la presente obra, se introdujese en los comentarios, en lugar de prolijos

excursos pedagógicos y edificantes, una traducción fiel al vocabulario chino, que es lo único que posibilita a los legos un cierto control del texto libremente traducido. Habría facilitado una visión de conjunto la indicación del contenido de los capítulos en el índice. Por mi parte, concluiré con las palabras finales del capítulo LVIII «luz que no deslumbra», que podrían servir como el *motto* de la naturaleza para este antiguo sabio.

Hénadas

REVISTA